

روح المعاني

في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

تأليف

شهاب الدين أبي الثناء

محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي

(١٢١٧ - ١٢٧٠هـ)

حققه هذا الجزء

رضوان مامو

ساهم في تحقيقه

فارس الشمري　　عادل السامرائي

راجعه

ماهر حبوش

المجلد الثامن

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

(٨)

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ / ٢٠١٠م



بيروت - وطى المصيطبة - شارع حبيب ابي شهلا - مبنى المسكن
هاتف: ٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ فاكس: ٨١٨٦١٥ - ص.ب.: ١١٧٤٦٠ بيروت - لبنان

Al-Resalah
Publishing House

BEIRUT/LEBANON-TELEFAX: 815112-319039-818615 - P.O.BOX: 117460
Web Location: *Http://www.resalah.com* - E-mail: *resalah@resalah.com*

سورة الأنعام

مكِّيّة كما أخرج أبو عبيد والبيهقيُّ وغيرهما عن ابن عباس رضي الله عنهما[1].

وروى ابن مردويه والطبرانيُّ[2] عنه أنها نزلت بمكةَ ليلاً جملةً واحدة.

وروى خبرَ الجملة أبو الشَّيخ عن أُبيٍّ بن كعب مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ.

وأخرج النحّاس في «ناسخه»[3] عن الحَبر أنها مكية إلَّا ثلاثَ آيات منها فإنَّها نزلت بالمدينة: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ﴾ [١٥١-١٥٣] إلى تمام الآياتِ الثلاث.

وأخرج ابن راهويه في «مسنده» وغيرُه عن شهر بن حَوْشَب أنها مكّية إلا آيتين: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ﴾ والتي بعدها.

وأخرج أبو الشيخ أيضاً عن الكلبيِّ وسفيانَ قالا: نزلت سورة الأنعام كلُّها بمكة، إلَّا آيتين نزلتا بالمدينة في رجل من اليهود، وهو الذي قال: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ...﴾ [٩١] الآية.

وأخرج ابن المنذر عن أبي جُحَيفة: نزلت سورة الأنعام كلُّها بمكة إلَّا: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ [١١١] فإنها مدنيّة[4].

وقال غيرُ واحد: كلُّها مكية إلا ستَّ آيات: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ إلى تمام ثلاثِ آيات، ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ﴾ إلى آخر الثلاث.

وعِدَّة آياتها عند الكوفيين مئة وخمس وستُّون، وعند البصريين والشّاميين ستٌّ وستون، وعند الحجازيين سبعٌ وستون.

---

(١) فضائل القرآن لأبي عبيد ص١٢٩، ودلائل النبوة للبيهقي ٧/ ١٤٤.

(٢) في الكبير (١٢٩٣٠).

(٣) ٢/ ٣١٦.

(٤) ذكر هذه الأخبار السيوطي في الدر ٣/ ٣، وعنه نقل المصنف.

وقد كثرت الأَخبار بفضلها، فقد أخرج الحاكم وصحَّحه والبيهقيُّ في «الشُّعب» والإسماعيليُّ في «معجمه» عن جابر قال: لَمَّا نزلت سورة الأنعام، سبَّح رسول الله ﷺ ثم قال عليه الصلاة والسلام: «لقد شيَّع هذه السورةَ من الملائكة ما سدَّ الأفق»[(١)]. وخبرُ تشييع الملائكة لها رواه جمعٌ من المحدِّثين، إلَّا أنَّ منهم من روى أن المشيِّعين سبعون ألفاً، ومنهم من روى أنهم كانوا أقلَّ، ومنهم من روى أنهم كانوا أكثر.

وأخرج الديلميُّ عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلَّى الفجر بجماعة وقعد في مصلَّاه، وقرأ ثلاثَ آيات من أوَّل سورة الأنعام، وكَّل الله تعالى به سبعين ملكاً يسبِّحون الله تعالى ويستغفرون له إلى يوم القيامة»[(٢)].

وأخرج أبو الشيخ عن حبيبِ أبي[(٣)] محمد العابد قال: من قرأ ثلاث آيات من أوَّل الأنعام إلى قوله تعالى: ﴿تَكۡسِبُونَ﴾ بعث اللهُ تعالى له سبعين ألفَ ملَك يدعون له إلى يوم القيامة، وله مثلُ أعمالهم، فإذا كان يومُ القيامة، أَدخله الجنة، وسقاه من السَّلسبيل، وغسله من الكوثر، وقال: أنا ربُّك حقًّا وأنت عبدي[(٤)].

إلى غير ذلك من الأخبار، وغالبها في هذا المطلب ضعيفٌ، وبعضها موضوع، كما لا يخفى على مَن نقَّر عنها. ولعل الأخبارَ بنزول هذه السورة جملةً أيضاً كذلك.

وحكى الإمام[(٥)] اتفاقَ الناس على القول بنزولها جملةً، ثم استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقالَ حينئذ في كلِّ واحدةٍ من آياتها: إنَّ سببَ نزولها الأمرُ الفلاني، مع أنَّهم يقولونه. والقول بأنَّ مراد القائل بذلك عدمُ تخلُّل نزولِ شيءٍ من آيات

---

(١) المستدرك ٢/ ٣١٤-٣١٥. والشعب ٢/ ٤٧٠، وهو من طريق جعفر بن عون، عن إسماعيل بن عبد الرحمن (وهو السدي) عن محمد بن المنكدر، عن جابر به. وتعقب الذهبي تصحيح الحاكم بقوله: لا والله، لم يدرك جعفر السديَّ، وأظن هذا موضوعاً.

(٢) الدر المنثور ٣/ ٣.

(٣) في (م): بن. وهو أبو محمد حبيب بن محمد العجمي، زاهد أهل البصرة وعابدهم، روى عن الحسن البصري ومحمد بن سيرين وغيرهما. السير ٦/ ١٤٣-١٤٤، وتاريخ دمشق ١٢/ ٤٥.

(٤) الدر المنثور ٣/ ٣.

(٥) في التفسير الكبير ١٣/ ٧٥.

سورة أخرى بين أوقات نزول آياتها، مِمَّا لا تساعده الظواهر، بل في الأَخبار ما هو صريحٌ فيما يأباه. والقول بأنَّها نزلت مرتين دفعةً وتدريجاً خلافُ الظاهر، ولا دليلَ عليه.

ويؤيِّد ما أشرنا إليه من ضعف الأخبار بالنزول جملةً ما قاله ابنُ الصلاح في فتاويه: الحديثُ الوارد في أنها نزلت جملةً رويناه من طريق أُبيٍّ بن كعب، ولم نرَ له سنداً صحيحاً، وقد روي ما يخالفه[1]. انتهى.

ومن هذا يُعلم ما في دعوى الإمامِ اتفاقَ الناس على القول بنزولها جملةً. فتدبَّر.

ووجه مناسبتها لآخِر «المائدة» ـ على ما قال بعض الفضلاء ـ أنها افتُتحت بالحمد، وتلك اختُتمت بفصل القضاء، وهما متلازمان، كما قال سبحانه: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: ٧٥].

وقال الجلال السيوطيُّ[2] في وجه المناسبة: إنه تعالى لَمَّا ذكر في آخر «المائدة»: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ على سبيل الإجمال، افتتح جلَّ شأنه هذه السورةَ بشرح ذلك وتفصيلِه، فبدأ سبحانه بذكر خلق السماوات والأرض، وضمَّ تعالى إليه أنه جعل الظلماتِ والنورَ، وهو بعضُ ما تضمَّنه «ما فيهن»، ثم ذكر عزَّ اسمه أنه خلق النوع الإنسانيَّ وقضى له أجلاً وجعل له أجلاً آخر للبعث، وأنه جلَّ جلاله مُنشئ القرون قَرناً بعد قرن، ثم قال تعالى: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الآية: ١٢] إلخ، فأثبت له ملكَ جميع المظروفاتِ لظرف المكان، ثم قال عزَّ مِن قائل: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [الآية: ١٣] فأثبت أنه جلَّ وعلا ملكَ جميع المظروفات لظرف الزمان، ثم ذكر سبحانه خلقَ سائر الحيوان من الدوابِّ والطير، ثم خلقَ النوم واليقظة والموت، ثم أكثر عزَّ وجل في أثناء السورة من الإنشاء والخلق؛ لما فيهنَّ من النيِّرَين والنجوم، وفَلْق الإصباح، وفلق الحبِّ والنَّوَى، وإنزال الماء، وإخراج النبات والثمار بأنواعها، وإنشاء جنات معروشاتٍ وغيرِ معروشات، إلى غير ذلك مما فيه تفصيلُ ما فيهنّ.

---

(١) فتاوى ابن الصلاح ص ٩٨.

(٢) في تناسق الدرر ص٥٠، وما قبله منه.

وذكر عليه الرحمةُ وجهاً آخر في المناسبة أيضاً، وهو أنه سبحانه لَمَّا ذكر في سورة المائدة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ إلخ [الآية: ٨٧]، وذكر جلَّ شأنه بعده: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ﴾ إلخ [الآية: ١٠٣]، فأخبر عن الكفار أنهم حرَّموا أشياءَ مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عزَّ شأنه، وكان القصد بذلك تحذيرَ المؤمنين أن يحرِّموا شيئاً من ذلك، فيشابهوا الكفار في صنعهم، وكان ذَكَرَ ذلك على سبيل الإيجاز = ساق[1] جلَّ جلاله هذه السورةَ لبيان حال الكفار في صنعهم، فأتى به على الوجه الأبين والنمطِ الأكمل، ثم جادلهم فيه، وأقام الدلائلَ على بطلانه، وعارضهم وناقضهم، إلى غير ذلك مِمَّا اشتملت عليه القصة، فكانت هذه السورةُ شرحاً لما تضمَّنته تلك السورةُ من ذلك على سبيل الإجمال، وتفصيلاً وبسطاً، وإتماماً وإطناباً، وافتُتحت بذكر الخلق والملك؛ لأنَّ الخالق المالكَ هو الذي له التصرُّف في ملكه ومخلوقاته، إباحةً ومنعاً، وتحريماً وتحليلاً، فيجب ألَّا يُعترضَ عليه سبحانه بالتصرُّف في ملكه.

ولهذه السورة أيضاً اعتلاقٌ من وجهٍ بـ «الفاتحة»؛ لشَرْحِها إجمالَ قولِه تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾، وبـ «البقرة»؛ لشرحها إجمالَ قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [الآية: ٢١] وقولِه عزَّ اسمه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الآية ٢٩]، وبـ «آل عمران» من جهة تفصيلِها لقوله جلَّ وعلا ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [الآية ١٤] وقولِه تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ إلخ [الآية:١٨٥]، وبـ «النِّساء» من جهة ما فيها من بدء الخلق، والتقبيحِ لما حرَّموه على أزواجهم، وقتلِ البنات، وبـ «المائدة» من حيث اشتمالُها على الأطعمة بأنواعها.

وقد يقال: إنه لـمَّا كان قطبُ هذه السورةِ دائراً على إثبات الصانع ودلائلِ التوحيد ـ حتى قال أبو إسحاق الإسفراييني: إنَّ في سورة الأنعام كلَّ قواعد التوحيد ـ ناسبت تلك السورةَ من حيث إن فيها إبطالَ ألوهيّة عيسى عليه الصلاة والسلام، وتوبيخَ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافترائهم الباطلِ هذا.

ثم إنه لَمَّا كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصرَ ولا يحيط بها نطاقُ العدِّ، إلَّا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الأولى، وإيجاد وإبقاء في

---

(١) جواب قوله: لما ذكر. . .

النَّشأة الآخرة، وأُشير في «الفاتحة» التي هي أمُّ الكتاب إلى الجميع، وفي «الأنعام» إلى الإيجاد الأوَّل، وفي «الكهف» إلى الإبقاء الأول، وفي «سبأ» إلى الإيجاد الثاني، وفي «فاطر» إلى الإبقاء الثاني = ابتدئت هذه الخمسُ بالتحميد.

ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كلِّ رُبع من كتابه الكريم المجيدِ سورةً مفتَتَحة بالتحميد، فقال عزَّ من قائل:

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ جملةٌ خبرية أو إنشائية.

وعيَّن بعضُهم الأوَّلَ؛ لما في حملها على الإنشاء من إخراج الكلامِ على معناه الوضعيِّ من غير ضرورة، بل لما يلزم على كونها إنشائيةً من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمدِ الحامد؛ ضرورةَ أنَّ الإنشاء يقارن معناه لفظَه في الوجود.

وآخرون الثانيَ؛ لأنه لو كانت جملة الحمد إخباراً، يلزم ألَّا يقالَ لقائلِ «الحمد لله»: حامد؛ إذ لا يصاغ للمخبِر عن غيره لغةً مِن متعلَّق إخباره اسمٌ قطعاً، فلا يقال لقائل: زيد له القيام: قائم، واللازمُ باطل، فيبطل الملزوم ولا يَلزم هذا على تقدير كونها إنشائيةً؛ فإن الإنشاء يشتقُّ منه اسمُ فاعل صفةً للمتكلم به، فيقال لمن قال: بعت: بائع.

واعتُرض بأنه لا يلزم من كل إنشاءٍ ذلك[(١)]، وإلَّا لقيل لقائل: اِضرِب[(٢)]: ضارب، ولله تعالى شأنه القائلِ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]: مرضع، بل إنما يكون ذلك إذا كان إنشاءً لحال من أحوال المتكلِّم، كما في صيغ العقود، ولا فرقَ حينئذ بينه وبين الخبر فيما ذكر.

والذي عليه المحقِّقون جوازُ الاعتبارين في هذه الجملة. وأجابوا عما يلزم كلًّا من المحذور. نعم رجِّح هنا اعتبارُ الخبرية؛ لما أنَّ السورة نزلت لبيان التوحيد

---

(١) في (م): في ذلك.
(٢) في (م): ضرب. وانظر حاشية الشهاب ٤/ ٣.

وردعِ الكَفَرة، والإعلامُ بمضمونها على وجه الخبريّة يناسب المَقام، وجعلُها لإنشاء الثناء لا يناسبه.

وقيل: إنَّ اعتبار خبريتها هنا ليصحَّ عطف ما بعد «ثم» الآتي عليها. ومَن اعتبر الإنشائيةَ ولم يجوِّز عطف الإنشاء على الإخبار، جَعَلَ العطف على صلة الموصول، أو على الجملة الإنشائية بجعل المعطوف لإنشاء الاستبعاد والتعجُّب. ولا يخفى ما في ذلك من التكلُّف والخروجِ عن الظاهر.

وفي تعليق الحمد أولاً باسم الذات ووصفِه تعالى ثانياً بما وُصف به سبحانه تنبيهٌ على تحقُّق الاستحقاقين: تحقُّق استحقاقه عزَّ وجلَّ الحمدَ باعتبار ذاته جلَّ شأنه، وتحقُّق استحقاقه سبحانه وتعالى [له][1] باعتبار الإنعام المؤذِن به ما في حيِّز الموصول الواقع صفةً.

ومعنى استحقاقه سبحانه وتعالى الذاتيِّ عند بعضٍ: استحقاقُه جلَّ وعلا الحمدَ بجميع أوصافه وأفعاله، وهو معنى قولهم: إنه تعالى يستحقُّ العبادة لذاته. وأنكر هذا صحة توجُّه التعظيم والعبادةِ إلى الذات من حيث هي.

وقد صرَّح الإمام في «شرح الإشارة»[2] عند ذكر مقامات العارفين أنَّ الناس في العبادة ثلاثُ طبقات: فالأولى في الكمال والشرف: الذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشيءٍ آخرَ. والثانية، وهيَ التي تلي الأولى في الكمال: الذين يعبدونه لصفة من صفاته، وهي كونه تعالى مستحقًّا للعبادة. والثالثة، وهي آخر درجات المحقِّقين: الذين يعبدونه لتكملَ نفوسهم في الانتساب إليه.

ولا يُشكِل تصور تعظيم الذات من حيث هي؛ لأنه ـ كما قال الشِّهاب[3] ـ لو وقع ذلك ابتداءً قبل التعقُّل بوجوه الكمال، كان مشكلاً، أما بعد معرفة المحمود جلَّ جلاله بسِمات الجمال وتصوُّره بأقصى صفات الكمال، فلا بِدعَ أن يتوجَّهَ إلى

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة للإيضاح مستفادة من تفسير أبي السعود ٣/ ١٠٤.
(٢) ويعني به شرح الفخر الرازي لكتاب «الإرشادات والتنبيهات في المنطق والحكمة» لابن سينا.
(٣) في حاشيته ٤/ ٣.

تمجيده تعالى وتحميده عزَّ شأنه مرَّة أخرى بقطع النظر عما سوى الذَّات، بعد الصُّعود بدرجات المشاهدات؛ ولذا قال أهل الظاهر:

صفاته لم تَزِده[1] معرفةً لكنها لذَّةً[2] ذكرناها

فما بالُك بالعارفين الغارقين في بحار العِرفان، وهم القوم كلُّ القوم. والذي حقَّقه السيالكوتيُّ وجرينا عليه في «الفاتحة»[3] أنَّ الاستحقاق الذاتيَّ ما لا يلاحَظ معه خصوصيةُ صفةٍ حتى الجميع، لا ما يكون الذات البحت مستحقًّا له، فإنَّ استحقاق الحمد ليس إلَّا على الجميل. وسمِّي ذاتيًّا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبارِ خصوصية صفة، أو لدلالة اسم الذَّات عليه، أو لأنه لَمَّا لم يكن مسنداً إلى صفة من الصفات المخصوصة، كان مسنداً إلى الذات.

وذكر بعض محقِّقي المتأخرين كلاماً في هذا المقام ردَّ به فيما عنده على كثير من العلماء الأَعلام. وحاصله: أنَّ اللام الجارَّة في «لله» لمطلَق الاختصاص دون الاختصاص القصريِّ على التعيين، بدليل أنهم قالوا في مثل «له الحمد»: إنَّ التقديم للاختصاص القصريِّ، فلو أنَّ اللام الجارَّة تفيده أيضاً، لَما بقي فرق بين «الحمد لله» و«له الحمد» غير كون الثاني أوكدَ من الأوَّل في إفادة القصر، والمصرَّح به التفرقةُ بإفادة أحدهما القصرَ دون الآخر، وأن الاختصاصاتِ على أنحاء، وتعيينُ بعضها موكول إلى العلَّة التي يترتب عليها الحكم وتَجعل محموداً عليه غالباً، وغيرِها من القرائن. فإذا رأيت الحكمَ على أوصافه تعالى المختصةِ به سبحانه وتعالى، وجب كونُ الحمد مقصوراً عليه تعالى، فيحمل الحكم المعلَّل على القصر ليطابق المعلولُ علَّته. ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصَّة به عزَّ وجلَّ مما يدلُّ على كونه عزَّ شأنه منعِماً على عباده، وجب كون الحمد حقًّا لله تعالى واجباً على عباده سبحانه، فيُحمل الحكم المعلَّل على الاستيجاب للتطابق

---

(١) في (م): تزد. وهو خطأ. والمثبت من الأصل وحاشية الشهاب، والبيت في ديوان المتنبي ٤/ ٤١٠ برواية:

أساميـاً لم تزده معرفـة وإنما لذة ذكرناها

(٢) أي: تلذذاً، فهو مفعول لأجله.

(٣) ١/ ٢٦٧.

أيضاً. وإذا لم يعلَّل الحكم بشيء، أو قُطع النظر عن العلة التي رتِّب عليها الحكم، فإنما يثبت في الحكم أدنى مراتبِ الاختصاص الذي هو كونُه تعالى حقيقاً بالحمد مجرَّداً عن القصر والاستيجاب.

ويعضد ما أُشير إليه اختلافُ عبارات العلامة البيضاويِّ في بيان مدلولات جمل الحمد، وأنَّ المراد في الاستيجاب الذي جعله بعض النُّحاة من معاني اللام ما هو بمنزلة مطلَق الاختصاص الذي قرّره، لا المعنى الذي رمز إليه. فعلى هذا يكون مفهومُ جملة «الحمد لله» فيما نحن فيه أنَّه تعالى حقيقٌ بالحمد، ولا دلالة فيها من حيث هي هي ـ مع قطع النظر عن المحمود عليه الذي هو علَّةُ الحكم ـ على قصر الحقيقيّة بالحمد عليه سبحانه وتعالى، ولا على بلوغها حدَّ الاستيجاب. نعم في ترتُّب الحكم على ما في حيِّز الصفة تنبيهٌ على كون الحمد حقًّا لله تعالى واجباً على عباده، مختصًّا به عزَّ شأنه، مقصوراً عليه سبحانه، حيث إنَّ ترتُّب الحكم ـ كما قالوا ـ على الوصف يُشعر بمنطوقه بعلّية الوصف للحكم، وبمفهومه بانتفاء الحكم عمَّن ينتفي عنه الوصف.

ثم قال: وبالجملة إنَّ جملة «الحمد لله» مدَّعًى ومدلول، وقولَه سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ إلخ دليلٌ وعِلّة، وليس هناك إلَّا حمدٌ واحد معلَّل بما في حيِّز الوصف، لا حمدٌ معلَّل بالذات المستجمِع لجميع الصفات، أو بالذات البحت أوَّلاً ـ على ما قيل ـ وبالوصف ثانياً حتى يكونَ بمثابة حمدَين باعتبار العلّتين؛ لأنَّ لفظ الجلالة عَلَم شخصيٌّ، ولا دلالةَ له على الأوصاف بإحدى الدَّلالات الثلاث، فكيف يكون محموداً عليه وعلّةً لاستحقاق الحمد؟ ولذلك لا يكاد يقع الحكمُ باستحقاق الحمد إلا معلَّلاً بالأمور الواضحة الدالَّة على صفاته سبحانه وتعالى الجليلة، وأفعاله الجميلة، ولا يكتفَى باسم الذات، اللهمَّ إلا في تسبيحات المؤمنين وتحميداتهم، لا في محاجَّة المنكرين التي نحن بصدد بيانها. وأيضاً اقتضاءُ الذات البحتِ من حيث هو الذاتُ ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين عامَّتهم لا يُبصرون ولا يسمعون؟ إنْ هم إلَّا كالأنعام، بل هم أضلُّ.

وأمَّا ما يقال: إنما قيل: «الحمد لله» بذكر اسم الذاتِ المستجمِع لجميع الصفات، ولم يقل: لِلعالم، أو: للقادر، إلى غير ذلك من الأسماء الدالَّة على

الجلالة أو الإكرام؛ لئلَّا يُتوهَّم اختصاصُ الحمد بوصف دون وصف = فكلام مبنيٌّ على ما ظهر لك فسادُه من كون الذات محموداً عليه.

وقد يقال: إنَّ ذِكر اسم الذات ليس إلا لأنَّ المشركين المحجوجين الجهَّال لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا عند المحاجَّة إلَّا باسمه سبحانه العَلَم[1]، لا بالصفات، كما يدلُّ على ذلك أنه تُحكَى أجوبتهم بذكر ذلك الاسم الشريفِ في عامّة السؤالات، إلَّا ما قلَّ، حيث كان جوابُهم فيه بغير اسمِ الذات، كقوله تعالى: ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩] على أنَّ البعض جعل هذا لازمَ مقولهم وما يدل عليه إجمالاً أُقيم مُقامَه، فكأنهم قالوا: الله، كما حُكي عنهم في مواضعَ، وحينئذ فكأنه قيل: الإلهُ الذي يعرفونه ويذكرونه بهذا الاسم هو المستحقُّ للحمد؛ لكونه خالقَ السماوات والأرض، ولكونه كذا وكذا.

وإذا عرفت أنَّ الذات لا يلائم أن يكونَ محموداً عليه، وإنما الحقيق لأن يكونَ محموداً عليه هو الصفات، وأنَّ ما يترتب عليه الحمدُ في كلِّ موضع بعضُ الصفات بحسب اقتضاء المقام لا جميعُ الصفات، عرفتَ أنَّ مَن ادَّعى أنَّ ترتيب الحمد على بعض الصفات دون بعضٍ يوهم اختصاصَ استحقاق الحمدِ بوصفٍ دون وصف، يَلزم عليه أن يقعَ في الورطة التي فرَّ منها كما لا يخفى.

فالحقُّ أنَّ المحمود عليه هو الوصف الذي رتِّب عليه استحقاقُ الحمد، وأنَّ تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتبَ عليه استحقاقُ الحمد في بعض المواقع إنَّما هو باقتضاء ذلك المقام إياه.

فإن قلت: فما الرأيُ في الحمد باعتبار الذات البحت، أو باعتبار استجماعه جميعَ الصفات - على ما قيل - هل له وجهٌ أم لا؟

قلت: أما كون الذات الصِّرف محموداً عليه، وكذا كونُ الذات محموداً عليه باستجماعه جميعَ الصفات في أمثال هذه المواضع التي نحن فيها، فلا وجهَ له.

وأما ما ذكروه في شرح خُطَب بعض الكتب من أنَّ الحمد باعتبار الذات المستجمِع لجميع الصفات، فلعلَّ منشأه هو أنَّ الحمد لما اقتضَى وصفاً جميلاً

---

(١) في (م): العليم.

صالحاً لأن يترتَّبَ عليه الحكم باستحقاق الحمد ويكونَ محموداً عليه، فحيث لم يُذكَر معه وصفٌ كذلك ولم يدلَّ عليه قرينة، بل اكتُفي بذكر الذات المتَّصفِ بجميع الصفات الجميلة، ثبت اعتبارُ الوصف الجميل هناك اقتضاء، ثم من أجل أنَّ تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخَر لا يخلو عن لزوم الترجيحِ بلا مرجح، يَلزم اعتبار الصفات الجميلة برمَّتها، فيكون الحمد باعتبار جميعها، وحيث ذُكر معه وصف جميل صالح لأن يكونَ محموداً عليه، ودلَّ عليه بعينه قرينةٌ، استُغني عن ذلك الاعتبار؛ لأنَّ المصير إليه كان عن ضرورة، ولا ضرورةَ حينئذ كما لا يخفى.

ومن لم يهتدِ إلى الفرق بين ما وقع في القرآن المجيد لمقاصدَ، وما وقع في خطب الكتب لمجرَّد التيمُّن، ولا إلى الفرق بين ما ذُكر فيه المحمودُ عليه صريحاً أو دلَّت عليه بعينه قرينة، وبين ما لم يكن كذلك، رَكِبَ متنَ عمياءَ، وخبط خبطَ عشواء، فخلط مقتضياتِ بعض المقامات ببعض، ولم يدرِ أنَّ كلام الله تعالى على أيِّ شرف، وكلام غيره في أيِّ واد.

وقصارى الكلام أنَّ ترتُّب الحكم الذي تضمَّنته جملة «الحمد لله» هنا على الوصف المختصِّ به سبحانه من خلق السماوات والأرض وما عُطف عليه يفيد الاختصاص القصريَّ على الوجه الذي تقدَّم، ويشير إلى ذلك كلامُ العلّامة البيضاويِّ في تفسيره الآيةَ[1] لمن أمعن النظر، إلا أنَّ ما ذكره عليه الرحمةُ في أوَّل «سبأ»[2] من الفرق بين ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وبين ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ مما محصَّله أن جملة «له الحمد» جيء بها بتقديم الصلة ليفيدَ القصر؛ لكون الإنعام بنعم الآخِرة مختصًّا به تعالى، بخلاف جملة «الحمد لله الذي له» إلخ، فإنها لم يجئ بها بتقديم الصلة حتى لا يفيد القصر؛ لعدم كون الإنعام مختصًّا به تعالى مطلقاً بحيث لا مدخلَ فيه للغير، إذ يكون بتوسُّط الغير فيستحق ذلك الغيرُ[3] الحمدَ بنوعِ استحقاق بسبب وساطته = آبٍ[4] عنه؛ إذ حاصل ما ذكره

---

(١) ٢/١٧٨.

(٢) ٤/١٦٩.

(٣) في (م): لغير.

(٤) خبر لقوله: إلا أن ما ذكره. . . .

في تلك السورةِ هو أنه لا قصرَ في جملة «الحمد لله الذي له» إلخ، بخلاف جملة «له الحمد»، وحاصل ما أشار إليه في هذه وكذا في «الفاتحة» هو أنَّ جملة «الحمد لله» إذا رتِّب على الأوصاف المختصَّة كالخلق والجعل المذكورَين مفيدٌ للقصر أيضاً، غاية ما في البال أنَّ طريق إفادة القصر في البابَين متغاير، ففي أحدهما[1] تقديم الصلة، وفي الآخَر[2] مفهومُ العلَّة. فتدبَّر ذاك، و الله تعالى يتولَّى هداك.

وجمع سبحانه السماواتِ وأفرد الأرض، مع أنها على ما تقتضيه النصوصُ المتعددة متعددةٌ أيضاً، والمؤاخاةُ بين الألفاظ من محسِّنات الكلام، فإذا جمع أحد المتقابلَين أو نحوهما، ينبغي أن يُجمعَ الآخر عندهم؛ ولذا عيب على أبي نُوَاس قولُه:

وما لَكَ فاعلَمْنْ فينا مقالاً إذا استكملتَ آجالاً ورزقا[3]

حيث جَمَعَ وأفرد: إذ جمع لنكتة سوَّغت العدولَ عن ذلك الأصل، وهي الإشارةُ إلى تفاوتهما في الشرف، فجَمَعَ الأشرف اعتناءً بسائر أفراده، وأفرد غيرَ الأشرف.

وأَشرفيّة السماء لأنها محلُّ الملائكة المقدَّسين على تفاوت مراتبهم، وقِبلةُ الدعاء، ومعراج الأَرواح الطاهرة، ولعِظَمها وإحاطتها بالأرض على القول بكريَّتها الذاهبِ إليه بعضٌ منا، وعِظَمِ آيات الله فيها، ولأنها لم يُعصَ اللهُ تعالى فيها أصلاً، وفيها الجنة التي هي مقَرُّ الأحباب، ولغير ذلك. والأرض وإن كانت دارَ تكليف ومحلَّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فليس ذلك إلَّا للتبليغ وكسبِ ما يجعلهم متأهِّلين للإقامة في حضيرة القدس؛ لأنها ليست بدار قرار. وخلقُ أبدان الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام منها ودفنُهم، فيها مع كون أرواحهم التي هي منشأ الشَّرف ليست منها ولا تدفن فيها، لا يدلُّ على أكثرَ من شرفها، وأمّا أنه يدلُّ على أشرفيتها، فلا يكاد يَسلَم لأحد. وكذا كونُ الله تعالى وصف بقاعاً منها بالبركة لا يدلُّ على أكثرَ مما ذكرنا؛ ولهذا الشرف أيضاً قدِّمت على الأرض في الذِّكر.

---

(١) في (م): إحداهن.

(٢) في (م): الأخرى.

(٣) ديوانه ٢/ ١٧١ بتحقيق ايفالد فاغنر، وفيه: فيها مقام، بدل: فينا مقالاً.

وقيل: إنَّ جمع السماواتِ وإفرادَ الأرض لأن السماء جاريةٌ مجرى الفاعل، والأرض جارية مَجرى القابل، فلو كانت السماء واحدة، لَتشابه الأثر، وهو يُخلُّ بمصالح هذا العالم، وأما الأرض فهي قابلة، والقابل الواحد كافٍ في القَبول.

وحاصله أنَّ اختلاف الآثار دلَّ على تعدُّد السماء دلالةً عقلية، والأرض وإن كانت متعدِّدة، لكن لا دليلَ عليه من جهة العقل؛ فلذلك جمعها دون الأرض.

واعتُرض بأنه على ما فيه ربَّما يقتضي العكس.

وقال بعضهم: إنه لا تعدُّد حقيقيًّا في الأرض؛ ولهذا لم تُجمَع. وأما التعدُّد الوارد في بعض الأخبار، نحوُ قوله ﷺ: «مَن غصب قِيدَ شبرٍ من أرض، طوِّقه إلى سبع أَرَضين»[1] فمحمول على التعدُّد باعتبار الأقاليم السبعة. وكذا يُحمل ما أخرجه أبو الشيخ[2] والترمذيُّ[3] عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «هل تدرون ما هذه؟ هذه أرض، هل تدرون ما تحتَها؟» قالوا: الله تعالى ورسولُه أعلم، قال: «أرض أُخرى، وبينهما مسيرةُ خمسِ مئة عام» حتى عدَّ سبع أَرَضين بين كلِّ أَرَضين خمسُ مئة عام. والتحتيّة لا تأبى ذلك؛ فإنَّ الأرض كالسماء كرويّة. وقد يقال للشيء إذا كان بعدَ آخَر: هو تحته. والمراد من قوله ﷺ: «بينهما خمسُ مئة عام» أنَّ القوس من إحدى السماوات المسامتَ لأوّل إقليم وأولِ الآخَر خمسُ مئة عام. ولا شكَّ أن ذلك قد يزيد على هذا المقدار، وكثيراً ما يُقصد من العدد التكثير لا الكمُّ المعيَّن. وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] محمولٌ على المماثلة في السبعة[4] الموجودة في الأقاليم، لا على التعدُّد الحقيقي.

ولا يخفى أنَّ هذا من التكلُّف الذي لم يدعُ إليه سوى اتِّهام قدرة الله تعالى وعجزِه سبحانه عن أن يخلقَ سبع أَرضين طِبقَ ما نطق به ظاهرُ النصِّ الواردِ عن

---

(١) أخرجه البخاري (٣١٩٨)، ومسلم (١٦١٠) من حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه. وهو عند أحمد (١٦٤٩).

(٢) في العظمة ص١٠٦.

(٣) في سننه (٣٢٩٨). وهو عند أحمد (٨٨٢٨). وإسناده ضعيف.

(٤) في الأصل: السبعية.

حضرة أفصحِ مَن نطق بالضاد، وأزال بزُلال كلامه الكريمِ أُوامَ[1] كلِّ صاد. وحَمْلُ المماثلة في الآية أيضاً على المماثلة التي زعمها صاحبُ القيل خلافُ الظاهر.

ولعل النَّوبة تُفضي إن شاء الله تعالى إلى تتمة الكلام في هذا المَقام.

وذكر بعض المحقِّقين في وجه تقديم السماوات على الأرض تقدُّمَ خلقهما على خلق الأرض. ولا يخفى أنه قولٌ لبعضهم.

وعن الشيخ الأكبر قدِّس سرُّه: أن خلق المحدد سابقٌ على خلق الأرض، وخلقَ باقي الأفلاك بعد خلق الأرض. وقد تقدَّم بعضُ الكلام في هذا المقام.

وتخصيص خَلْقِهما بالذِّكر؛ لاشتمالهما على جملة الآثار العُلويّة والسفليةِ، وعامَّةِ الآلاء الجليّة والخفية، التي أجلُّها نعمةُ الوجود، الكافيةُ في إيجاب حمده تعالى على كلِّ موجود، فكيف بما يتفرَّع عليها من صنوف النعم الآفاقية والأنفُسية، المنوطِ بها مصالحُ العباد في المعاش والمعاد.

والمراد بالخلق الإنشاءُ والإيجاد. أي: أوجد السماواتِ والأرض وأنشأهما على ما هما عليه مما فيه آيات للمتفكِّرين.

﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ عطفٌ على «خَلَق السماوات» داخل معه في حكم الإشعار بعلَّة الحمد وإن كان مترتِّباً عليه؛ لأنَّ جَعْلَهما مسبوقٌ بخلق مَنشئهما ومحلِّهما كما قيل.

والجعل ـ كما قال شيخ الإسلام[2] ـ الإنشاءُ والإبداع، كالخلق، خَلَا أنَّ ذلك مختصٌّ بالإنشاء التكوينيِّ، وفيه معنى التقديرِ والتسوية، وهذا عامٌّ له كما في الآية، وللتشريعي أيضاً كما في قوله سبحانه: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣] وأيًّا ما كان، ففيه إنباءٌ عن ملابسة مفعوله بشيء آخَرَ، بأن يكون فيه، أو له، أو منه، أو نحو ذلك، ملابسةً مصحِّحة لأن يتوسَّط بينهما شيءٌ من الظروف، لغواً كان أو مستقرًّا، لكن لا على أن يكونَ عمدةً في الكلام، بل قيداً فيه.

---

(١) الأوام: حرُّ العطش. مختار الصحاح (أوم).

(٢) في تفسيره ٣/ ١٠٤.

وقيل: الفرق بين الجعل والخلق أنَّ الخلق فيه معنى التقدير، والجعلَ فيه معنى التضمين، أي: كونه محصَّلاً من آخَر كأنه في ضمنه؛ ولذلك عبَّر عن إحداث النور والظلمة بالجعل تنبيهاً على أنَّهما لا يقومان بأنفسهما كما زعمت الثَّنوية.

واعتُرض بأنَّ الثنوية يزعمون أنَّ النور والظلمة جسمان قديمان سميعان بصيران، أوَّلهما خالق الخير، والثاني خالق الشرِّ، فهما حينئذٍ ليسا بالمعنى الحقيقيِّ المتعارَف، فمدَّعاهم الفاسدُ يبطل بمجرَّد هذا. وأيضاً أنَّ الردَّ يحصل بكونهما محدَثين بقطع النظر عما اعتُبر في مفهوم الجعل، ولو أتى بالخلق بدلَه حصل المقصودُ منه. وأيضاً أنَّ الجعل المتعدِّي لواحد ـ كما فيما نحن فيه ـ لا يقتضي كونَه غيرَ قائم بنفسه، أَلَا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٨٠] ﴿وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا﴾ [الفرقان: ٥٣] إلى غير ذلك.

وأُجيب بما لا يخلو عن نظر.

وجَمَعَ الظلمات وأَفرد النور ليَحسُنَ التقابل مع قوله سبحانه: «خلق السماوات والأرض» أو لما قدَّمناه في البقرة(١).

وقيل: لأنَّ المراد بالظلمة الضلالُ، وهو متعدِّد، وبالنور الهدى، وهو واحد. ويدل على التعدُّد والوحدةِ قولُه تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

واختار غيرُ واحد حملَ الظُّلمة والنور هنا على الأمرَين المحسوسين وإنْ جاء في الكتاب الكريم بمعنى الهدى والضَّلال وكان له هنا وجهٌ أيضاً؛ لأن الأصل حملُ اللفظ على حقيقته، وقد أمكن مع وجود ما يلائمه ويقتضيه اقتضاءً ظاهراً، حيث قُرنا بالسماوات والأرض.

وعن قتادة: أنَّ المراد بهما الجنةُ والنار. ولا يخفى بُعدُه.

وللعلماء في النور والظلمة كلامٌ طويل وبحث عريض حتى إنهم ألَّفوا في ذلك الرسائلَ، ولم يتركوا بعدُ مقالاً لقائل.

---

(١) ١/ ٤٧٠-٤٧١.

وذكر الإمام[1] أنَّ النور كيفية هي كمالٌ بذاتها للشفَّاف من حيث هو شفَّاف، أو الكيفيةُ التي لا يتوقَّف الإبصارُ بها على الإبصار بشيء آخَر، وأنَّ من الناس مَن زعم أنه أجسامٌ صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء، وهو باطل:

أما أوَّلاً: فلأنَّ كونها أنواراً، إمَّا أن يكون هو عينَ كونها أجساماً، وإما أن يكونَ مغايراً لها، والأوَّل باطل؛ لأن المفهوم من النورية مغايرٌ للمفهوم من الجِسمية، ولذلك يُعقل جسمٌ مظلم، ولا يعقل نور مظلِم. وأمَّا إن قيل: إنها أجسام حاملةٌ لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتَّصل بالمستضيء، فهو أيضاً باطل؛ لأن تلك الأجسامَ الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكونَ محسوسةً أو لا، فإنْ كان الأولُ، لم يكن الضوء محسوساً، وإن كان الثاني، كانت ساترةً لما تحتها، ويجب أنها كلَّما ازدادت اجتماعاً، ازدادت سَتراً، لكن الأمر بالعكس.

وأما ثانياً: فلأن الشُّعاع لو كان جسماً، لكانت حركته بالطبع إلى جهة واحدة، لكن النور مِمَّا يقع على كلِّ جسم في كل جهة.

وأما ثالثاً: فلأن النور إذا دخل من كوَّة ثم سددناها دُفعة، فتلك الأجزاءُ النورانية إمّا أن تبقى أو لا، فإنْ بقيت، فإمّا أن تبقى في البيت وإما أن تخرج، فإن قيل: إنها خرجت عن الكوّة قبل السدّ، فهو محال، وإن قيل: إنها عُدمت، فهو أيضاً باطل، فكيف يمكن أن يحكَمَ أن جسماً لَمّا تخلّل بين جسمين عُدم أحدُهما؟ فإذن هي باقية في البيت، ولا شكَّ في زوال نوريَّتها عنها. وهذا هو الذي نقول من أنَّ مقابلة المستضيء سببٌ لحدوث تلك الكيفية. وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكلّ.

وأما رابعاً: فلأن الشمس إذا طلعت من الأُفق، يستبين وجهُ الأرض كلُّه دُفعة، ومن البعيد أن تنتقلَ تلك الأجزاءُ من الفَلَك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظةِ اللطيفة، سيَّما والخرقُ على الفلك محال عندهم.

---

(١) قد اعتاد المصنف أن يطلق لفظة الإمام على الفخر الرازي، لكنه هنا أطلقه وأراد به ابن سينا، وكلامه في كتابه الشفاء (الطبيعيات - النفس) ص٩٢.

واحتجَّ المخالف بأنَّ الشعاع متحرِّك، وكلُّ متحرك جسم، فالشُّعاع جسم. بيان الصُّغرى بثلاثة أوجه: الأوَّل: أنَّ الشعاع منحدر من ذيه[1]، والمنحدر متحرِّك بالبديهة. والثاني: أنه يتحرَّك وينتقل بحركة المضيء. والثالث: أنه قد ينعكس عمّا يلقاه إلى غيره، والانعكاسُ حركة.

والجواب: أمَّا قولهم: الشُّعاع منحدر، فهو باطل، وإلَّا لرأيناه في وسط المسافة، بل الشعاعُ يحدث في المقابل القابِل دفعة، ولَمّا كان حدوثه من شيء عالٍ، توهَّم أنه ينزل.

وأما حديث الانتقال، فيَرِد عليه أن الظلَّ ينتقل مع أنه ليس بجسم، فالحقُّ أنه كيفية حادثة في المقابل، وعند زوال المحاذاةِ عنه إلى قابلٍ آخَرَ، يبطل النورُ عنه ويحدث في ذلك الآخَر. وكذلك القولُ في الانعكاس، فإنَّ المتوسط شرط لأنْ يحدث الشعاعُ من المضيء في ذلك الجسم.

ثم القائلون بأنه كيفيّة اختلفوا، فمنهم من زعم أنَّه عبارة عن ظهور اللونِ فقط، وزعموا أن الظهور المطلَقَ هو الضوء، والخفاءَ المطلق هو الظُّلمة، والمتوسِّط بين الأمرين هو الظل، وتختلف مراتبه بحسَب مراتب القُرب والبعد عن الطرفين. وأطالوا الكلامَ في تقرير ذلك بما لا يُجدي نفعاً.

ولا يأبى أن يكون الضوءُ كيفيةً وجودية زائدةً على ذات اللون، كما يدلُّ عليه أمور:

الأول: أنَّ ظهور اللون إشارةٌ إلى تجدُّد أمر، فهو إمَّا أن يكونَ اللونَ، أو صفةً غير نسبية، أو صفةً نسبية. والأوَّل باطل؛ لأنه لا يخلو إما أن يُجعل النور عبارةً عن تجدد اللون، أو عن اللون المتجدد، والأوَّل يقتضي ألَّا يكون الشيء مستنيراً إلَّا آنَ تجدُّدِه. والثاني يوجب أن يكون الضوءُ نفسَ اللون، فلا يبقى لقولهم: الضوءُ ظهور اللون، معنًى. وإن جعلوا الضوءَ كيفيةً ثبوتية زائدة على ذات اللون وسمَّوه بالظهور، عاد النزاع لفظيًّا، وإن زعموا أنَّ ذلك الظهورَ تجدُّدُ حالةٍ نسبية، فذاك باطل؛ لأن الضوء أمرٌ غير نسبيٍّ، فلا يمكن أن يفسَّر بالحالة النسبية.

---

(١) أي: من معدنه وأصله.

الثاني: أنَّ البياض قد يكون مضيئاً ومشرقاً، وكذلك السوادُ؛ فإنَّ الضوء ثابت لهما جميعاً، فلو كان كون كلٍّ منهما مضيئاً نفسَ ذاته، لزم أن يكونَ الضوء بعضُه مضادًّا للبعض، وهو محال؛ إذ الضوء لا يقابله إلَّا الظلمة.

الثالث: أنَّ اللون يوجد من غير الضوء، فإن السواد مثلاً قد لا يكون مضيئاً، وكذلك الضوءُ قد يوجد بدون اللون، مثل الماء والبلَّور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده، فإنه حينئذ يُرى ضوءُه، فذلك ضوء وليس بلون، فإذا وجد كلٌّ منهما دون الآخَر، فلا بدَّ من التغاير.

الرابع: أن المضيء الملوّن[١] تارة ينعكس منه الضوءُ وحده إلى غيره، وتارةً ينعكس منه الضوء واللون، وذلك إذا كان قويًّا فيهما جميعاً، فلو كان الضوء ظهورَ اللون، لاستحال أن يفيد غيرَه بريقاً ساذجاً. وكون هذا البريقِ عبارةً عن إظهار لون ذلك القابلِ يَرِد عليه أنه لماذا إذا اشتدَّ لونُ الجسم المنعكس منه وضوءُه، أَخفَى لونَ المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لونَ نفسه؟ إلى غير ذلك من الأدلّة.

وفرَّق الإمام[٢] بين النور، والضوء، والشُّعاع، والبريق: بأنَّ الأجسام إذا صارت ظاهرةً بالفعل مستنيرة، فإن ذلك الظهورَ كيفيةٌ ثابتة فيها منبسطة عليها من غير أن يقال: إنها سوادٌ، أو بياض، أو حمرة، أو صفرة. والآخر اللَّمعان، وهو الذي يترقرق على الأجسام ويستر لونَها وكأنه شيءٌ يفيض منها، وكلٌّ واحد من القسمين إمّا أن يكون من ذاته، أو من غيره، فالظهور للشيء الذي من ذاته كما للشمس والنار يسمَّى ضوءاً، والظهور الذي للشيء من غيره يسمَّى نوراً، والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمَّى شعاعاً، والذي يكون للشيء من غيره كما للمرآة يسمَّى بريقاً.

وقد تقدَّم لك الكلامُ في الفرق بين النور والضوء في سورة البقرة أيضاً[٣]، وكذا الكلامُ في الظلمة والنسبةِ بينها وبين النور. والمشهور أنَّ بينهما تقابلَ العدم والمَلَكة؛ ولهذا قدِّمت الظلمات على النور في الآية الكريمة، فقد صرَّحوا بأنَّ الأعدام مقدَّمة على الملكات.

---

(١) في (م): للون.

(٢) أي: ابن سينا في كتابه الشفاء (الطبيعيات - النفس) ص٧٦ وما بعدها.

(٣) ١/ ٤٦٧ فما بعد.

وتحقيق ذلك على ما ذكره بعضُ المحقِّقين أنه إذا تقابل شيئان أحدُهما وجوديٌّ فقط، فإن اعتُبر التقابل بالنسبة إلى موضوع قابلٍ للأمر الوجودي، إمَّا بحسَب شخصه، أو بحسب نوعه، أو بحسب جنسه القريب، أو البعيد، فهما العدمُ والمَلَكة الحقيقيان، أو بحسب الوقت الذي يمكن حصولُه فيه، فهما العدم والملكة المشهوران، وإن لم يُعتبَر فيهما ذلك، فهما السلب والإيجاب. فالعدم المشهور في العمَى والبصر هو ارتفاع الشيءِ الوجودي كالقدرة على الإبصار مع ما ينشأ من المادة المهيَّأة لقبوله في الوقت الذي من شأنها ذلك فيه، كما حقِّق في «حكمة العين» وشرحها.

فإذا تحقَّق أنَّ كل قابل لأمر وجوديٍّ في ابتداء قابليته واستعدادِه متَّصفٌ بذلك العدمِ قبل وجود ذلك الأَمر بالفعل، تبيَّن أنَّ كل ملكة مسبوقةٌ بعدمها؛ لأن[1] وجود تلك الصفةِ بالقوَّة، وهو متقدِّم على وجودها بالفعل.

وقال المولى ميرزاجان[2]: لا بدّ في تقابل العدم والمَلَكة أن يؤخَذَ في مفهوم العدميِّ كونُ المحلِّ قابلاً للوجودي، ولا يكفي نسبة [العدميِّ إلى] المحلِّ القابل للوجوديِّ من غير أن يعتبرَ في مفهوم العدميِّ كونُ المحلِّ قابلاً له؛ ولذا صرَّحوا بأنَّ تقابل العدم والوجود تقابلُ الإيجاب والسلب.

قال في «الشِّفاء»: العمَى: هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوّة، وهذا مما لا بدَّ منه في معناه المشهور. انتهى. وبه يندفع بعضُ الشكوك التي عَرضت لبعض الناظرين في هذا المقام.

وقيل في تقدُّم عدم الملكة على الوجود: إنَّ عدم الملكة عدمٌ مخصوص، والعدم المطلق في ضمنه، وهو متقدِّم على الوجود في سائر المخلوقات، ولذا قال الإمام[3]: إنما قدَّم الظلماتِ على النور؛ لأن عدم المحدَثات متقدِّم على وجودها، كما جاء في حديثٍ رواه أحمد والترمذيُّ[4] عن عبد الله بن عَمرو بن العاص:

---

(١) في حاشية الشهاب ٤/ ٧ (والكلام منه): لأنها.

(٢) هو العلامة المحقق حبيب الله الشيرازي المتوفى سنة (٩٩٤هـ)، له حاشية على المطول في البلاغة. كشف الظنون ١/ ٤٧٥. وما سيأتي بين حاصرتين من حاشية الشهاب ٤/ ٧.

(٣) في تفسيره ١٢/ ١٥١، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٤/ ٨.

(٤) مسند أحمد (٦٦٤٤) و(٦٨٥٤)، وسنن الترمذي (٢٦٤٢) وقال: هذا حديث حسن.

«إنَّ الله تعالى خلق الخلقَ في ظُلمة، ثم رشَّ عليهم من نوره» وفي أخرى: «ثم أَلقى عليهم من نوره، فمن أَصابه نورُه اهتدى، ومن أخطأه ضلّ، فلذلك جفّ القلم بما هو كائن».

وعليه: الظلمة في الخبر بمعنى العدم، والنورُ بمعنى الوجود، ولا يلائمه سياقُ الحديث. والظاهر ما قيل: الظلمة عدمُ الهداية وظلمةُ الطبيعة، والنور الهداية.

ومن المتكلّمين مَن زعم أنَّ الظلمة عَرَض يضادُّ النور، واحتجَّ لذلك بهذه الآية، ولم يعلم أنَّ عدم الملكة كالعمى ليس صِرفَ العدم حتى لا يتعلَّقَ به الجعل.

وتحقيقه ـ على ما قيل ـ أنَّ الجعل هنا ليس بمعنى الخلق والإيجاد، بل تضمين شيءٍ شيئاً وتصييرُه قائماً به قيامَ المظروف بالظرف أو الصفةِ بالموصوف، والعدم من الثاني، فصحَّ تعلُّق الجعل به وإن لم يكن موجوداً عينيًّا. وفي «الطوالع»(١): أن العدم المتجدِّد يجوز أن يكونَ بفعل الفاعل كالوجود الحادث. فافهم ذاك، و الله تعالى يتولّى هداك.

﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ①﴾ يحتمل أن يكونَ «يعدلون» فيه من العدل بمعنى العُدول، أو منه بمعنى التسوية، والكفر يحتمل أن يكونَ بمعنى الشرك المقابِل للإيمان، أو بمعنى كفران النِّعمة.

والباء يحتمل أن تتعلَّق بـ «كفروا» وأن تتعلقَ بـ «يعدلون».

وعلى التقادير، فالجملة إمّا إنشائيّة لإنشاء الاستبعاد، أو إخبارية واردة للإخبار عن شناعة ما هم عليه. ثم هي إمَّا معطوفة على جملة «الحمد لله» إنشاءً، أو إخباراً، أو على قوله سبحانه: «خلق» صلةَ «الذي»، أو على «الظلمات» مفعول «جعل». فالاحتمالات ترتقي إلى أربعة وستِّين حاصلةٍ من ضرب ستةَ عشَرَ احتمالاتِ المعطوف في أربعة، أعني احتمالاتِ المعطوف عليه، وإذا لوحظ هناك أمورٌ أُخَرُ مشهورةٌ بلغت الاحتمالاتُ أربعةَ آلاف وزيادةً، ولكن ليس لنا إلى هذه الملاحظة كبيرُ داعٍ.

---

(١) واسمه: «طوالع الأنوار» للبيضاوي، مختصر في علم الكلام، وقد طبع غير ما مرة في دار الجيل والمكتبة الأزهرية وغيرهما.

والذي اختاره كثير من المحقِّقين من تلك الاحتمالاتِ: أن تكونَ الجملة معطوفةً على جملة الحمد، والعدلُ بمعنى العدول، أي: الانصراف، والجارُّ متعلِّق بـ «كفروا» وهو من الكفر بمعنى الشِّرك، أو كفرانِ النعمة، ويقدَّر مضاف بعد الجارّ. والمعنى: إنَّ الله تعالى حقيقٌ بالحمد على ما خلق من النِّعم الجسام، التي أنعم بها على الخاصِّ والعامّ، ثم الذين أشركوا به أو كفروا بنعمه يعدلون فيكفرون نعمَه.

وأن تكونَ معطوفةً على جملة الصِّلة، والعدلُ بمعنى التسوية، والجارُّ متعلِّق به، والكفر بأحد المعنيين. والمعنى: أنه سبحانه خلق هذه النعمَ الجسام والمخلوقاتِ العظامَ التي دخل فيها كلُّ ما سواه، ثم إنَّ هؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم يسوُّون به غيرَه مِمَّن لا يقدر عليها وهم في قبضة تصرُّفه ومهادِ تربيته.

و«ثم» لاستبعاد ما وقع من الذين كفروا، أو للتوبيخ عليه كما قال ابنُ عطية[1]. وجعلها أبو حيّان[2] لمجرَّد التراخي في الزمان. وهو وإن صحَّ هنا باعتبار أنَّ كل ممتدٍّ يصح فيه التراخي باعتبار أوَّله، والفورُ باعتبار آخِره، كما حقَّقه النحاة، إلَّا أنَّ ما ذكر أوفقُ بالمقام.

ونكتة وضع «الرب» موضعَ ضميره تعالى على كلٍّ تقدير تأكيدُ أمر الاستبعاد.

ووَجْهُ جعل الباءِ متعلقةً بـ «يعدلون» على أحد احتمالَيه، وبـ «كفروا» على الاحتمال الآخَر، أنه إذا كان من العدل بمعنى التسوية يقتضي التوصُّلَ بالباء، بخلاف ما إذا كان منه بمعنى العدول، فالظاهرُ أنها حينئذ متعلِّقةٌ بما قبلها.

وما قاله المحقِّق التفتازانيُّ من أنه لا مخصِّص لكلٍّ من توجيهَي «بربهم يعدلون» بواحد من العطفين، يمكن دفعه بأنَّ وجه تخصيص كلٍّ بما خصص به اتِّساقُ نظم الآية حينئذ، وظهورُ شدَّة المناسبة بين ما عطف بـ «ثم» الاستبعادية وبين ما عطف عليه؛ وذلك لأنه إذا قيل مثلاً في الصورة الأولى: إنَّ الله تعالى استحقَّ

(١) في المحرر الوجيز ٢/٢٦٦.
(٢) في البحر المحيط ٤/٦٩.

جميعَ المحامد من العباد، فُهِمَ منه أنَّ العدول عنه تعالى والإعراضَ عن حمده سبحانه في غاية الاستبعاد، فيناسب أن يقال: ثم الذين كفروا بربِّهم يَعدلون عنه فلا يَحمدونه ولا يلتفتون لَفتة، ولا يناسب أن يقال: إنهم يسوُّون به غيره؛ إذ لم يسبق صريحاً وبالقصد الأوَّليِّ ما ينفي التسوية. وإذا قيل مثلاً في الصورة الثانية: إنه جلَّ[1] شأنه خلق هذه الأجسامَ العظام مِمَّا لا يقدر عليه أحد، ناسَبَ في الاستبعاد أن يقال: ثم الذين كفروا يسوُّون به ما لا يقدر على شيء، لا أنَّهم لا يحمدونه ويُعرضون عنه.

وقال بعض المحقِّقين: إذا كان المعنى على الأوَّل: الحمد والثناء مستحقٌّ للمنعِم بهذه النِّعم الشاملة سائرَ الأمم، فكيف يتأتَّى من الكفرة والمشركين المستغرقين في بحار إحسانه العدولُ عنه؟ وعلى الثاني: المعروفُ بالقدرة على إيجاد هذه المخلوقاتِ العظام التي دخل فيها كلُّ ما سواه من الخاصِّ والعامِّ كيف يتسنَّى لهؤلاء الكفرةِ أو لهؤلاء الجاحدين للنعم أن يسوُّوا به غيرَه وهم في قبضته؟ فوجه التخصيص في الأوَّل: أنه لا يخفَى استبعاد انصرافِ العبد عن سيده ووليِّ نعمته إلى سواه، بخلاف التسوية، فإن المنعِم قد يساويه غيرُه ممن يحسن إلى غيره. وفي الثاني: أن استبعاد التسوية عليه مِمَّا لا يكاد يتصوَّر، بخلاف العدول عنه، فإنه قد يتصوَّر لجهل العادل بحقِّه وما يليق بحقه[2]؛ فإنَّ العدول لا ينافي عدمَ المعرفة، بخلاف التسوية، فإنه لا يسوِّي بين شيئين لا يعرفهما بوجهٍ ما. فتدبَّر.

واعترض غيرُ واحدٍ على العطف على الصِّلة بأنه لا وجه لضمِّ ما لا دخل له في استحقاق الحمدِ إلى ما لَه ذلك، ثم جعل المجموعِ صلةً في مقام يقتضي كونَ الصلة محموداً عليه.

وأجيب: بأن في الكلام على ذلك التقدير إشارةً إلى علوِّ شأنه تعالى وعمومِ إحسانه للمستحقِّ وغيره، حيث يُنعِم بمثل تلك النعم الجليلة على مَن لا يحمده ويشرك به جلَّ شأنه، وفي ذلك تعظيم مُنْبِئٌ عن كمال الاستحقاق.

---

(١) في (م): جعل.

(٢) كذا في الأصل و(م)، وفي حاشية الشهاب ٤/ ٩ (والكلام فيه بنحوه): بعظمته.

وقد يقال: وقوع هذا المعطوف موقعَ المحمود عليه باعتبار معنى التعظيمِ المستفاد من إنكار مضمونه، فكأنه قيل: الحمد لله جلَّ جنابُه عن أن يُعدَل به شيء. لكن لا يخفى أنَّ المحمود عليه يجب في المشهور أن يكون جميلاً اختياريًّا، وما ذكر ليس كذلك، فعليه لا بدَّ من التأويل.

وذكر شيخ الإسلام[1] في الاعتراض على العطف المذكور: أنَّ ما ينتظم في سلك الصلةِ المنبئة عن موجبات حمده تعالى حقُّه أن يكونَ له دخل في ذلك الإنباءِ في الجملة، ولا ريب في أنَّ كفرهم بمعزل عنه. وادِّعاءُ أنَّ له دخلاً فيه لدلالته على كمال الجودِ، كأنه قيل: الحمد لله الذي أنعم بمثل هذه النعمِ العظام على مَن لا يحمده = تعسُّفٌ لا يساعده النظام، وتعكيسٌ يأباه المقام. كيفَ لا وسياق النَّظم الكريم ـ كما تُفصح عنه الآياتُ ـ لتوبيخ الكفرة ببيان غاية إساءتهم في حقِّه سبحانه وتعالى مع نهاية إحسانه تعالى إليهم، لا بيانِ إحسانه تعالى إليهم مع غاية إساءتهم في حقِّه عزَّ وجلَّ كما يقتضيه الادِّعاء المذكور. وبهذا اتَّضح أنَّه لا سبيل إلى جعل المعطوف من روادف المعطوف عليه؛ لِمَا أنَّ حقَّ الصلة أن تكون غيرَ مقصودة الإفادة، فما ظنُّك بروادفها، وقد عرفت أنَّ المعطوف هو الذي سيق له الكلام. انتهى.

ورُدَّ بأنه لا شكَّ في أنه على هذا الوجهِ يراد: الحمد لله الذي أَنعم بهذه النعمِ الجسام على مَن لا يحمده. ولا تعسُّفَ فيه؛ لبلاغته. وادِّعاء التعكيس ممنوع، فإنَّ المقامَ مقامُ الحمد كما تفيده الجملة المصدَّر بها، وما بعده كلام آخَر، ولا يترك مقتضَى مقام لأجل مقتضَى مقامٍ آخَر، إذ لكلٍّ مقامٍ مقال.

واعتُرض أيضاً بأنه لا يصحُّ من جهة العربية، لأن الجملة خاليةٌ من رابط يربطها بالموصول، اللهم إلَّا أن يخرَّج على نحو قولهم: أبو سعيد [الذي] رويتُ عن الخدري[2]، حيث وضع الظاهر موضعَ الضمير، وكأنه قيل: ثم الذين كفروا به يَعدلون، إلا أنَّ هذا من النُّدور بحيث لا يقاس عليه، فلا ينبغي حملُ كتابِ الله تعالى على مثله مع إمكان حمله على الوجه الصحيحِ الفصيح.

---

(١) في تفسيره ٣/ ١٠٥-١٠٦.

(٢) يريدون: عنه، كما في حاشية الشهاب ٤/ ١٠، وما بين حاصرتين منه.

وأجيب: بأنه لا يلزم من ضعف ذلك في ربط الصلة ابتداءً ضعفُه فيما عطف عليها، فكثيراً ما يغتفر في التابع ما لا يُغتفر في غيره. والجواب بأن هذا العطفَ لا يحتاج إلى الرابط عجيبٌ؛ لأنه لم يقل أحدٌ من النحاة: إنَّ المعطوف على الصلة بـ «ثم» يجوز خلوُّه عن الرابط، وغاية ما ذكروه أنه نكتةٌ للربط بالاسم.

واعترض شيخ الإسلام[1] على احتمال أن يرادَ بالعدل العدولُ مع اعتبار التشنيع عليهم بعدم الحمد: بأنَّ كفرهم به تعالى لاسيَّما باعتبار ربوبيته أشدُّ شناعة وأعظم جنايةً من عدولهم عن حمده سبحانه، فجَعْلُ أهونِ الشرَّين عمدةً في الكلام مقصوداً بالإفادة، وإِخراجُ أعظمهما مُخْرَجَ القيد المفروغِ منه، مِمَّا لا عهدة له في الكلام السديد، فكيف بالنَّظم التنزيلي؟

وأجيب: بأنه لَمَّا كان المقام مقامَ الحمد، ناسب التشنيع عليهم بذلك، فلا يَرِد اعتراض الشيخ، وقد ذكر هو قدِّس سرُّه توجيهاً للآية وادَّعى أنه الحقيقُ بجزالة التنزيل، وحطَّ عليه الشهاب فيه، ولعل الأمر أهونُ من ذلك.

والذي تصدح به كلماتهم أنَّ صلة «يعدلون» على تقدير أن يكونَ من العدل بمعنى العدول متروكةٌ؛ ليقعَ الإنكار على نفس الفعل، وإنما قدَّروا له مفعولاً على تقدير أن يكونَ من العدل بمعنى التسوية، فقالوا: غيرَه، أو الأوثان؛ لأنه لا يَحسُن إنكار العدل، بخلاف إنكار العدول.

ونُظر في ذلك بأنَّ مجرَّد العدول بدون اعتبار متعلَّقه غيرُ منكر، أَلَا ترى أنَّ العدول عن الباطل لا ينكر، فالظاهر اعتبارُ المتعلَّق، إلَّا أنه حُذف لأجل الفاصلة، كما أن تقديم «بربهم» ـ على احتمال تعلُّقه بما بعدُ ـ لذلك، ويجوز أن يكونَ للاهتمام.

وقال بعض المحقِّقين: إنَّ هذا وإنْ تراءى في بادئ النظر، لكنه عند التحقيق ليس بوارد؛ لأنَّ العدول وإن كان له فردان، أحدُهما مذموم: وهو العدول عن الحقِّ إلى الباطل، وممدوح: وهو العدول عن الباطل إلى الحقِّ، لكن العدولَ الموصوف به الكفارُ لا يحتمل الثاني؛ فلتعيُّنه لا يحتاج إلى تقدير متعلَّق. وتنزيلُه منزلةَ اللازم أَبلغُ عند التأمُّل، بخلاف التسوية، فإنها من النِّسب التي لا تتصوَّر

---

(١) في تفسيره ٣/ ١٠٥.

بدون المتعلق؛ فلذا قدَّروه. ومن هذا يُعلم أنَّ تنزيل الفعل منزلةَ اللازم الشائعِ فيما بينهم إنما يكون أو يَحسُن فيما ليس من قبيل النَّسَب.

هذا وأخرج ابن الضُّرَيس في «فضائل القرآن» وابنُ جرير وابن المنذر وغيرُهم عن كعب قال: فُتحت التوراة بـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾. وخُتمت بـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا﴾ [الإسراء: ١١١] [(١)].

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ استئنافٌ مَسوق لبيان كفرهم بالبعث، والخطاب ـ وإن صحَّ كونه عامًّا ـ لكنه هنا خاصٌّ بالذين كفروا كما يدلُّ عليه الخطابُ الآتي، ففيه التفات. والنُّكتة فيه زيادة التشنيع والتوبيخ. وتخصيصُ خلقهم بالذِّكر من بين سائر أدلَّة صحةِ البعث مع أنَّ ما تقدم من أَظهر أدلته؛ لِمَا أنَّ دليل الأَنفُس أقربُ إلى الناظر من دليل الآفاق الذي في الآية السابقة.

ومعنى خلق المخاطَبين من طين أنَّه ابتدأ خلقَهم منه، فإنه المادةُ الأُولى؛ لِمَا أنه أصلُ آدمَ عليه الصلاة والسلام، وهو أصل سائرِ البشر، ولم يَنسُب سبحانه الخلقَ إليه عليه الصلاة والسلام مع أنه المخلوقُ منه حقيقةً، وكفايةِ[(٢)] ذلك في الغرض الذي سيق له الكلام؛ توضيحاً لمنهاج القياس، ومبالغةً في إزاحة الشُّبهة والالتباس.

وقيل في توجيه خلقهم منه: إنَّ الإنسان مخلوق من النطفة والطَّمث، وهما من الأغذية الحاصلة من التُّراب، بالذات أو بالواسطة.

وقال المهدويُّ في ذلك: إنَّ كلَّ إنسان مخلوقٌ ابتداءً من طين؛ لخبر: «ما من مولود يولَد إلَّا ويُذرُّ على نطفته من تراب حفرته»[(٣)]. وفي القلب من هذا شيءٌ، والحديث إن صحَّ لا يخلو من ضربٍ من التجوُّز.

---

(١) فضائل القرآن لابن الضريس (١٩٧)، ونقله المصنف عن الدر المنثور ٣/ ٣، ولم نقف عليه في تفسير الطبري هكذا، بل فيه ٩/ ١٤٧ عن كعب بدل: وختمت بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ إلخ: وخاتمة التوراة خاتمة هود.

(٢) أي: ومع كفاية ذلك...

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٢/ ٢٨٠ من حديث أبي هريرة ﷺ وقال: حديث غريب. وقال ابن تيمية: هذا لا يثبت، وما روي فيه كله ضعيف. مجموع الفتاوى ٢٧/ ٢٦١.

وقيل: الكلام على حذفِ مضاف، أي: خلق آباءكم.

وأيًّا ما كان، ففيه من وضوح الدَّلالة على كمال قدرته تعالى شأنُه على البعث ما لا يخفى؛ فإنَّ من قَدَرَ على إحياء ما لم يشمَّ رائحةَ الحياة قطُّ، كان على إحياء ما قارَنَها مدةً أظهرَ قدرة.

﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ﴾ أي: قدَّر وكتب ﴿أَجَلًاۖ﴾ أي: حدًّا معيَّناً من الزمان للموت. و«ثم» للترتيب في الذِّكر دون الزمان؛ لتقدُّم القضاء على الخلق. وقيل: الظاهر الترتيبُ في الزمان، ويراد بالتقدير والكتابة ما تَعلم به الملائكةُ وتكتبه، كما وقع في حديث الصحيحين: «إنَّ أحدكم يُجمع خلقُه في بطن أُمِّه أربعين يوماً نطفةً، ثم يكون علقةً مثلَ ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يُرسَل إليه المَلَك، فينفخ فيه الرُّوح، ويؤمر بأربع كلمات: بكَتْب رزقه، وأَجَله، وعمله، وشقيٌّ أو سعيد»[1].

﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ أي: حدٌّ معيَّن للبعث من القبور، وهو مبتدأ، وصحَّ الابتداء به لتخصيصه بالوصف، أو لوقوعه في موقع التفصيل، ﴿عِندَهُۥۖ﴾ هو الخبر، وتنوينُه لتفخيم شأنه وتهويلِ أمره. وقدِّم على خبره الظرفِ مع أنَّ الشائع في النكرة المخبَر عنها به لزومُ تقديمه عليها؛ وفاءً بحقِّ التفخيم، فإنَّ ما قُصد به ذلك حقيقٌ بالتقديم، فالمعنى: وأجلٌ أيُّ أجلٍ، مستقلٌّ بعلمه سبحانه وتعالى لا يقف على وقت حلوله سواه جلَّ شأنه، لا إجمالاً ولا تفصيلاً. وهذا بخلاف أجل الموت، فإنه معلوم إجمالاً، بناءً على ظهور أماراته، أو على ما هو المعتاد في أعمار[2] الإنسان.

وقيل: وجه الإخبار عن هذا أو التقييدِ بكونه عنده سبحانه وتعالى أنَّه من نفس المغيَّبات الخمسِ التي لا يعلمها إلَّا الله تعالى، والأوَّل - أيضاً - وإن كان لا يعلمه إلَّا هو قبل وقوعه كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُۚ﴾ [لقمان: ٣٤] لكنا نعلمه للذين شاهدنا موتَهم وضبطنا تواريخَ ولادتهم ووفاتهم، فنعلمه سواءٌ أريد به آخِرُ المدة أو جملتُها، متى كانت وكم مدةً كان.

وذهب بعضهم إلى أنَّ الأجل الأوَّل ما بين الخلق والموت، والثانيَ ما بين

---

(١) صحيح البخاري (٣٣٣٢) وصحيح مسلم (٢٦٤٣)، وتقدم ٣/ ٣٢٤.

(٢) في (م): أعمال.

الموت والبعث. وروي ذلك عن الحسن وابن المسيّب وقتادةَ والضحّاكِ، واختاره الزجّاج[١]، ورواه عطاءٌ عن ابن عباس رضي الله عنه حيث قال: قضى أجلاً من مولده إلى مماته، وأجلٌ مسمًّى عنده من الممات إلى البعث لا يعلم ميقاتَه أحدٌ سواه سبحانه[٢]. فإذا كان الرجل صالحاً واصلاً لرحمه، زاد اللهُ تعالى له في أجل الحياة من أَجل الممات إلى البعث، وإذا كان غيرَ صالحٍ ولا واصلٍ، نقصه اللهُ تعالى من أجَل الحياة وزاد من أجل الممات، وذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١] وعليه فمعنى عدمِ تغيُّر الأَجل عدمُ تغيرِ آخِره.

وقيل: الأَجل الأوَّل: الزمن الذي يحيا به أهل الدنيا إلى أن يموتوا، والأَجل الثاني: أجل الآخرة الذي لا آخِرَ له. ونُسب ذلك إلى مجاهدٍ وابن جبير، واختاره الجبَّائي.

ولا يخفى بُعدُ إطلاق الأَجل على المدة الغير المتناهية.

وعن أبي مسلم: أنَّ الأجل الأوَّل: أجلُ من مضى، والثاني: أَجَلُ من بقي ومن يأتي.

وقيل: الأول: النوم، والثاني: الموت. ورواه ابن جَرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما[٣]، وأيَّده الطبرسيُّ بقوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: ٤٢][٤].

ولا يخفى بُعده؛ لأنَّ النوم وإن كان أخا الموت، لكنه لم تُعهد تسميته أجلاً وإن سمِّي موتاً.

وقيل: إنَّ كِلَا الأجلين للموت، ولكلٍّ شخص أجلان، أجلٌ تكتبه الكتبة، وهو يقبل الزيادةَ والنقص، وهو المراد بالعمر في خبر: «إنَّ صِلَةَ الرَّحم تَزيد في

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٢٨.

(٢) أخرجه بنحوه الطبري ٩/ ١٥٣، والحاكم ٢/ ٣١٥.

(٣) تفسير الطبري ٩/ ١٥٣، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٦١.

(٤) مجمع البيان ٧/ ٩.

العمر»[١] ونحوِهِ. وأجلٌ مسمًّى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التغيير ولا يطَّلع عليه غيره عزَّ شأنه.

وكثير من الناس قالوا: إنَّ المراد بالزيادة الواردة في غير ما خبرٍ الزيادةُ بالبركة والتوفيقُ للطاعة.

وقيل: المراد طول العمر ببقاء الذِّكر الجميل، كما قالوا: ذِكْر الفتى عمرُه الثاني. وضعَّفه الشِّهاب[٢].

وقيل: الأَجلان واحد، والتقدير: وهذا أجل مسمًّى. فهو خبر مبتدأ محذوف، و«عنده» خبرٌ بعد خبر، أو متعلِّق بمسمًّى، وهو أبعد الوجوه.

﴿ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ۝٢﴾ أي: تشكُّون في البعث، كما أخرجه ابن أبي حاتم[٣] عن خالد بن معدان.

وعن الراغب: المِرية: التردُّد في المتقابلين، وطلب الأمارة. مأخوذ من: مَرَى الضرعَ، إذا مسحه للدَّرِّ[٤]. ووجهُ المناسبة في استعماله في الشكِّ أن الشكَّ سبب لاستخراج العلم الذي هو كاللَّبن الخالص من بين فَرثٍ ودم.

وقيل[٥]: الامتراء: الجَحد. وقيل: الجدال.

وأيًّا ما كان، فالمراد استبعادُ امترائهم في وقوع البعث وتحقُّقِه في نفسه مع مشاهدتهم في أنفسهم من الشَّواهد ما يقطع مادَّةَ ذلك بالكُلِّية؛ فإن من قَدَرَ على إفاضة الحياة وما يتفرَّع عليها على مادة غيرِ مستعدَّة لشيءٍ من ذلك، كان أوضحَ اقتداراً على إفاضته على مادةٍ قد استعدَّت له وقارنته مدَّة.

---

(١) قطعة من حديث أخرجه الطبراني في الكبير (٨٠١٤) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه. وقال الهيثمي في المجمع ٣/ ١١٥: إسناده حسن. اهـ. ويشهد له حديث أنس رضي الله عنه عند البخاري (٢٠٦٧)، ومسلم (٢٥٥٧): «من سره أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره، فليصل رحمه».

(٢) في حاشيته ٤/ ١٤.

(٣) في تفسيره ٤/ ١٢٦٢.

(٤) مفردات الراغب (مري) بنحوه، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٤/ ١٦.

(٥) في (م): قيل.

ومن هذا يُعلم أنَّ شطراً من تلك الأوجه السابقة آنفاً لا يلائم مساقَ النظم الكريم. وتوجيهُ الاستبعاد إلى الامتراء على التفسير الأول، مع أنَّ المخاطَبين جازمون بانتفاء البعث، مصرُّون على جحوده وإنكاره ـ كما يُنبئ عنه كثيرٌ من الآيات ـ للدَّلالة على أنَّ جزمهم ذلك في أقصى مراتبِ الاستبعاد والاستنكار.

وذكر بعض المحقِّقين أن الآية الأولى دليلُ التوحيد كما أنَّ هذه دليلُ البعث. ووجَّه ذلك بأنها تدلُّ على أنه لا يليق الثناءُ والتعظيم بشيء سواه عزَّ وجلَّ؛ لأنه المنعِمُ لا أحد غيره، ويلزم منه أنه لا معبودَ ولا إله سواه بالطريق الأَولى.

وزعم بعضهم أنها لا تدلُّ على ذلك إلَّا بملاحظة برهان التمانع؛ إذ لو قُطع النظر عنه لا تدلُّ على أكثرَ من وجود الصانع. ومنشأ ذلك حملُ الدليل على البرهان العقلي، أو مقدِّماته التي يتألَّف منها أشكالُه، وليس ذلك باللازم.

ومن الناس مَن جعل الآيةَ الأولى أيضاً دليلاً على البعث، على منوال قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧] ولا يخفى أنَّه خلاف الظاهر.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ جملةٌ من مبتدأ عائدٍ إليه سبحانه ـ كما قال الجمهور ـ وخبرٍ، معطوفةٌ على ما قبلها، مسوقةٌ لبيان شمول أحكام إلاهيّته لجميع المخلوقات، وإحاطةِ علمه بتفاصيل أحوال العباد وأعمالِهم المؤدِّية إلى الجزاء، إثر الإشارة إلى تحقُّق المعاد في تضاعيف ما تقدَّم. والحمل ظاهرُ الفائدة إذا اعتُبر ما يأتي، وإلَّا فهو على حدِّ:

أنا أبو النجم وشعري شعري(١)

وقوله تعالى: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ متعلِّق ـ على ما قيل ـ بالمعنى الوصفيِّ الذي تضمَّنه الاسمُ الجليل، كما في قولك: هو حاتم في طيِّئ، على معنى الجَوَاد.

والمعنى الذي يُعتبر هنا يجوز أن يكونَ هو المأخوذَ من أصل اشتقاق الاسم الكريم، أعني المعبودَ، أو ما اشتهر به الاسمُ من صفات الكمال، إلَّا أنه يلاحظ

(١) تقدم عند تفسير الآية [٦٧] من سورة المائدة.

في هذا المقام ما يقتضيه منها، أو ما يدلُّ عليه التركيب الحصريُّ ـ لتعريف طرفي الإسناد فيه ـ من التوحيد والتفرُّدِ بالألوهية، أو ما تقرَّر عند الكلِّ من إطلاق هذا الاسمِ عليه تعالى خاصَّة، فكأنه قيل: وهو المعبود فيهما، أو: وهو المالك والمتصرِّف المدبِّر فيهما حسبما تقتضيه المشيئةُ المبنية على الحِكَم البالغة، أو: وهو المتوحِّد بالألوهية فيهما، أو: وهو الذي يقال له: الله، فيهما، لا يشرَك به شيءٌ في هذا الاسم. ومعنى ذلك مجرَّدُ ملاحظة أحد المعاني المذكورة في ضمن ذلك الاسمِ الجليل، ويكفي مثل ذلك في تعلُّق الجارِّ، لا[1] أنه يُحمل لفظ «الله» على معناه اللغويِّ، أو على نحو المالك والمتصرف، أو المتوحِّد، أو يقدَّر القول.

وعلى كلِّ تقدير يندفع ما يقال: إنَّ الظرف لا يتعلَّق باسم الله تعالى لجموده، ولا بكائن، لأنَّه حينئذ يكون ظرفاً لله تعالى، وهو سبحانه وتعالى منزَّهٌ عن المكان والزمان.

ومن الناس من جوَّز تعلقه بكائن، على أنه خبرٌ بعد خبر، والكلام حينئذٍ من التشبيه البليغ، أو كنايةٌ على رأي مَن لم يشترط جوازَ المعنى الأصليِّ، أو استعارة تمثيلية، بأن شبِّهت الحالة التي حصلت من إحاطة علمه سبحانه وتعالى بالسماوات والأرض وبما فيهما بحالة بصير تمكَّن في مكان ينظره وما فيه، والجامعُ بينهما حضور ذلك عنده.

وجوِّز أن يكونَ مجازاً مرسلاً باستعماله في لازمِ معناه، وهو ظاهر، وأن يكون استعارة بالكناية بأن شُبِّه عزَّ اسمه بمن تمكَّن في مَكان، وأُثبت له من لوازمه[2]، وهو علمُه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحظور في شيءٍ. وعليه يكون قولُه تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ ـ أي: ما أسررتموه وما جهرتم به من الأقوال، أو منها ومن الأفعال ـ بياناً للمراد، وتوكيداً لما يفهم من الكلام.

وتعليق علمه سبحانه بما ذكر خاصَّة مع شموله لجميع مَن في السماوات وصاحبتِها؛ لانسياق النَّظم الكريم إلى بيان حال المخاطبين، وكذا يعتبر بياناً على

---

(١) في الأصل: الا، انظر إرشاد العقل السليم ٣/١٠٨.
(٢) أي: وأثبت له ما هو من لوازمه، كما في حاشية الشهاب ٤/١٨، والكلام منه.

تقدير اعتبار ما اشتهر به الاسمُ الجليل من صفات الكمال عند تعلُّق الجارِّ على ما علمت، فإن ملاحظته من حيث المالكيةُ الكاملة والتصرُّف الكامل حسبما تقدَّم مستتبعةٌ لملاحظة علمه تعالى المحيط حتماً.

وعلى التقادير الأُخَر لا مساغ ـ كما قيل ـ لجعله بياناً؛ لأنَّ ما ذكر من العلم غيرُ معتبر في مفهوم شيءٍ من المعبودية واختصاصِ إطلاق الاسم عليه تعالى، وكذا مفهومُ المتوحِّد بالألوهية، فكيف يكون هذا بياناً لذلك؟ واعتبار العلم فيما صدق عليه المتوحِّد غيرُ كافٍ في البيانية. وقيل في بيانها على تقدير اعتبار المتوحِّد بالألوهية: إنَّ الألوهية[1] بمعنى تدبير الخلق، ومن تفرَّد بتدبير جميع أمور أحد، لزمه معرفةُ جميعها حتى يتمَّ له تدبيرها، فملاحظة المتوحِّد بالأُلوهية مستتبعةٌ لملاحظة علمه تعالى المحيط، على طِرْز ما تقرَّر في ملاحظة اسمه عزَّ اسمه من حيث المالكيةُ الكاملة والتصرُّف الكامل على الوجه المتقدِّم.

ومن هذا يُعلم اندفاعُ ما أُورد على احتمال تعلق الجارِّ السابق باعتبار ملاحظة المتوحِّد بالألوهية من أنَّ التوحُّد بها أمر لا تعلُّق له بمكان، فلا معنى لجعله متعلقاً بمكان فضلاً عن جميع الأمكنة؛ فإنَّ تدبير الخلق مما يتعلق بما في حيِّز الجارِّ من الحيِّز، وكذا بما فيه.

وتعقَّب ذلك بمنع تفسير الأُلوهية بما ذكر. ولعل الجملة على هاتيك التقادير خبرٌ ثالث.

وقد جوَّز غير واحد الإِخبارَ بالجملة بعد الإِخبار بالمفرد، وبعضهم جعلها كذلك مطلقاً. والقرينةُ على إرادة المراد من الجملة الظرفية حينئذ عقليةٌ، وهي أنَّ كلَّ أحد يعلم أنه تقدَّس وتعالى منزَّه عما يقتضيه الظاهرُ من المكان، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] إذ لم يردف بما يبيِّنه.

وجوِّز أن تكون كلاماً مبتدأ، وهو استئناف نحويٌّ، ورجَّحه غير واحد لخلوِّه عن التكلُّف، أو استئناف بيانيٌّ، ويتكلَّف له تقديرُ سؤال.

وقيل: إنَّ الجملة هي خبر «هو» والاسم الجليل بدلٌ منه، والظرف متعلِّق

(١) في (م): إن حصر الألوهية، والمثبت من الأصل وحاشية الشهاب ٤/ ١٧.

بـ «يعلم»، ويكفي في ذلك كونُ المعلوم فيما ذكر، ولا يتوقَّف على كون العالِم فيه ليَلزمَ تحيُّزُه سبحانه وتعالى المحالُ. وهذا ـ كما قيل ـ كقولك: رميت الصيد في الحرم. فإنه صادق إذا كنت خارجَه والصيدُ فيه.

ونقل بعض المدقِّقين عن الإمام التُّمُرتاشي[١] في الأيمان إذا ذُكر ظرف بعد فعل له فاعل [ومفعول]، كما إذا قلت: إذا ضربت [زيداً] في الدَّار، أو في المسجد، فإنْ كانا معاً فيه، فالأمر ظاهر، وإن كان الفاعلُ فيه دون المفعول، أو بالعكس، فإن كان الفعل مِمَّا يظهر أثره في المفعول، كالضرب والقتل والجَرح، فالمعتبر كونُ المفعول فيه، وإن كان مِمَّا لا يظهر أثرُه فيه، كالشتم، فالمعتبر كونُ الفاعل فيه؛ فلذا قال بعض الفقهاء: لو قال: إن شتمته في المسجد، أو: رميت إليه، فكذا، فشرط حِنثه كونُ الفاعل فيه. وإن قال: إنْ ضربته في المسجد، أو جرحته، أو: قتلته، أو: رميته، فكذا، فشرطُه كون المفعولِ فيه. وفرق بين الرميين: المتعدِّي بإلى، والمتعدي بنفسه، بأن الأوَّل إرسال السهم من القوس بنيّة، وذلك مِمّا لا يظهر له أثر في المحلِّ ولا يتوقَّف على وصول فعلِ الفاعل، والثاني إرسال السهمِ أو ما يضاهيه على وجهٍ يصل إلى المرميِّ إليه فيؤثِّر فيه؛ ولذا عُدَّ كلٌّ منهما في قبيل.

وعلى هذا يُشكل ما نحن فيه؛ لأنَّ العلم لا يظهر له أثرٌ في المعلوم، فيلزم أن يكونَ الكلام من قبيل: شتمته في المسجد، ويجيء المحال. وكونُ العلم هنا مجازاً عن المجازاة، وهي مما يظهر[٢] أثرُها في المفعول، فيكون الكلامُ من قبيل: إن ضربته في المسجد، ويكفي كونُ المفعول فيه دون الفاعل = في القلب منه شيء، على أنَّ كون المفعول هنا ـ أعني: سرَّ المخاطبين وجهرَهم ـ في السماوات مما لا وجه له.

والقول بأنَّ المعنى حينئذ: يعلم نفوسَكم المفارقة الكائنةَ في السماوات، ونفوسَكم المقارنةَ لأبدانكم الكائنةَ في الأرض، تعسُّفٌ وخروجٌ عن الظاهر. على أنَّ الخطاب حينئذٍ يكون للمؤمنين، وقد كان فيما قبل للكافرين، فتفوت المناسبةُ

---

(١) كما في حاشية الشهاب ٤/ ١٧، وسلف ٥/ ٣٣٥، وما سيأتي بين حاصرتين منهما.

(٢) في الأصل: لا يظهر. وهو خطأ.

والارتباط. ومثله القولُ بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكةَ، وظاهرٌ أنَّ سرَّهم وجهرَهم في السماوات.

وأُجيب بأنه يمكن أن يكونَ جعلُ سرِّ المخاطبين وجهرِهم فيها لتوسيع الدائرة، وتصويرِ أنه سبحانه وتعالى لا يَعزُب عن علمه شيء في أيِّ مكان كان، لا أنهما يكونان في السماوات أيضاً.

وقيل: المراد بالسرِّ: ما كُتم عنهم من عجائب الملك وأسرارِ الملكوت مما لم يطَّلعوا عليه، وبالجهر: ما ظهر لهم من السماوات والأرض. وإضافةُ السرِّ والجهر إلى ضمير المخاطَبين مجازية. وليس بشيءٍ كما لا يخفَى.

وجوَّز بعضهم أن يكون الجارُّ متعلقاً بالمصدر على سبيل التنازع.

واعتُرض بأن معمول المصدر لا يتقدَّم عليه. ويلزم أيضاً التنازع مع تقدُّم المعمول.

وأجيب: بأنَّ منهم من يجوِّز التنازع مع تقدم المعمول، ومَن يقول بجواز تقديم الظرفِ على المصدر؛ لتوسُّعهم فيه ما لم يتوسَّع في غيره. ونقل عن ابن هشام أنه قال[1]: إنَّما يمتنع تقدُّم متعلِّق المصدر إذا قدِّر بحرف مصدريٍّ وفعل، وهذا ليس كذلك، فليس مِمَّا منعوه.

وقال مولانا صدر الدِّين: يَرِد على منع تعلُّق الجارِّ بالمصدر المتأخِّر تعلُّقُه بـ «إله» في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] مع أن إلهاً مصدر، وصرَّح بتعلقه به غيرُ واحد، فإنْ أوِّل بالصفة مثلَ المعبود، فليؤوَّل السرُّ والجهر بالخفيِّ والظاهر.

وعن أبي عليٍّ الفارسي أنه جعل «هو» ضميرَ الشأن، و« الله» مبتدأ خبرُه ما بعده، والجملةُ خبر عن ضمير الشأن، أي: الشأن والقصةُ ذلك.

﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ③﴾ أي: ما تفعلونه لجلب نفع أو دفع ضرٍّ من الأعمال المكتسبةِ بالقلوب والجوارح سرًّا وعلانية. وتخصيص ذلك بالذِّكر مع اندراجه فيما

(١) في المغني ص٥٦٩.

تقدَّم على تقدير تعميم السرِّ والجهر؛ لإظهار كمال الاعتناءِ به؛ لأنه مدارُ فلك الجزاء، وهو السرُّ في إعادة «يعلم».

ومن الناس مَن غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارةً عن جزائه، وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدَّم. وتفسيرُ المكْتَسَبِ بجزاء الأعمال من المثوبات والعقوبات غيرُ ظاهر. وكذا حمل السرِّ والجهر على ما وقع والمكتَسَبِ على ما لم يقع بعد.

﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَـٰتِ رَبِّهِمْ﴾ كلام مستأنفٌ سيق لبيان كفرهم بآيات الله تعالى وإعراضِهم عنها بالكلية، بعد بيان كفرِهم بالله تعالى وإعراضهم عن بعض آياتِ التوحيد، وامترائهم في البعث وإعراضهم عن بعض أدلَّته.

والإعراضُ عن خطابهم للإيذان بأنَّ إعراضهم السابقَ قد بلغ مبلغاً اقتضى ألَّا يواجَهوا بكلام، بل يُضرب عنهم صفحاً، وتُعدَّد جناياتهم لغيرهم؛ ذمًّا لهم وتقبيحاً لحالهم.

فـ «ما» نافية، وصيغة المضارع لحكاية الحالِ الماضية كما أشار إليه العلَّامة البيضاويُّ[(١)]، ولله تعالى دَرُّه. أو للدَّلالة على الاستمرار التجدُّدي.

و«مِن» الأولى مزيدة للاستغراق، أو لتأكيده، والثانيةُ للتبعيض، وهي متعلِّقة بمحذوفٍ مجرور أو مرفوعٍ وقع صفةً لـ «آية»، وجَعَلها ابن الحاجب للتَّبيين؛ لأنَّ كونها للتبعيض ينافي كونَ الأولى للاستغراق، إذ الآية المستغرِقة لا تكون بعضاً من الآيات. ورُدَّ بأن الاستغراق هاهنا لآية متصفةٍ بالإتيان، فهي وإن استغرقت، بعضٌ من جميع الآيات. على أنَّ كلامه بعدُ لا يخلو عن نظر.

وإضافةُ الآيات إلى الربِّ المضافِ إلى ضميرهم؛ لتفخيم شأنها المستتبع لتهويل ما اجترؤوا عليه في حقِّها.

والمراد بها إمَّا الآيات التنزيلية، أو الآياتُ التكوينية الشَّاملة للمعجزات وغيرِها من تعاجيب المصنوعات. والإتيان على الأول بمعنى النزول، وعلى الثاني

---

(١) في تفسيره ٢/ ١٨٠.

بمعنى الظهورِ على ما قيل. ويُفهم من كلام بعض المحقِّقين أنَّه مطلقاً بمعنى الظهور، استعمالاً له في لازم معناه ـ وهو المجيءُ الذي لا يوصف به إلَّا الأجسامُ ـ مجازاً لا كنايةً كما قيل.

وحاصل المعنى على الأوَّل: ما تنزل إليهم آيةٌ من الآيات القرآنية الجليلةِ الشأن، التي مِن جملتها هاتيك الآياتُ الناطقة بما فصِّل من بدائع صنع الله تعالى شأنُه، المنبئةُ عن جريان أحكام ألوهيَّته على كافَّة الكائنات، وإحاطةِ علمه بجميع أحوال العباد وأعمالِهم الموجبة للإقبال عليها والإيمان بها ﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ۝﴾ غيرَ مقبلين عليها ولا معتنين بها.

وعلى الثاني: ما تظهر لهم آيةٌ من الآيات التكوينية، التي من جملتها ما ذُكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدةِ بوحدانيته عزَّ وجلَّ، إلَّا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدِّي إلى الإيمان بمكوِّنها.

وأصل الإعراض: صرفُ الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله في عدم الاعتناء أو تركِ النظر مجازٌ على ما حقَّقه البعض. وفسَّر شيخ الإسلام[1] الإعراضَ على الوجه الأوَّل بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء.

و«عن» متعلِّقة بـ «معرضين» والتقديمُ لرعاية الفواصل. والجملة بعد «إلَّا» ـ كما قال الكرخيُّ ـ في موضع النصب على أنها حال من مفعول «تأتي» أو من فاعله المخصَّص بالوصف كما قيل، وهي مشتملة على ضمير كلٍّ منهما. وإيثارُها على: أعرضوا عنها، كما وقع مثلُه في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا ءَايَةً يُعْرِضُوا﴾ [القمر: ٢] للدَّلالة على استمرارهم على الإعراض حسب استمرار إتيان الآيات.

وفي الكلام إشارةٌ إلى غاية انهماكهم في الضلال، حيث آذن أنَّ إعراضهم عما يأتيهم من الآيات آن الإتيان، كما يفصح عنه كلمة «لَمَّا» في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فإنَّ الحقَّ عبارة عن القرآن الذي أعرضوا عنه حين أعرضوا عن كلِّ آيةٍ آيةٍ منه. وعبَّر عنه بذلك إظهاراً لكمال فظاعةِ ما فعلوا به.

والفاء على تقدير أن يرادَ بالآيات الآياتُ التنزيلية ـ كما هو الأظهر على ما قرَّره

---

(١) في تفسيره ٣/ ١٠٩.

مولانا شيخُ الإسلام[١] ـ لترتيب ما بعدها على ما قبلَها، لا باعتبار أنه مغايرٌ له حقيقةً واقعٌ عَقِيبه أو حاصلٌ بسببه، بل على أنه عَينُه في الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتباريِّ، حيث إنَّ مفهوم التكذيب بالحقِّ أشنعُ من الإِعراض المذكور، إذ هو مما لا يتصوَّر صدورُه من أحد؛ ولذلك أُخرج مُخرجَ اللازم البيِّنِ البطلان، وترتب عليه بالفاء إظهاراً لغاية بطلانه. ثم قيَّد ذلك بكونه بلا تأمُّل، بل آنَ المجيء؛ تأكيداً لشناعة فعلهم الفظيع.

وعلى تقدير أن يرادَ الآياتُ التكوينية داخلةٌ[٢] على جواب شرطٍ محذوف. والمعنى على الأوَّل: حيث أعرضوا عن تلك الآياتِ حين إتيانها، فقد كذَّبوا بما لا يمكن لعاقل تكذيبُه أصلاً من غير أن يتدبَّروا في حاله ومآله، ويقفوا على ما في تضاعيفه من الشواهد الموجبةِ لتصديقه. وعلى الثاني: أنهم إنْ كانوا معرضين عن الآيات حال إتيانها، فلا تعجبْ من ذلك، فقد فعلوا بما هو أعظمُ منها ما هو أعظمُ من الإِعراض، حيث كذبوا بالحقِّ الذي هو أعظمُ الآيات.

واختار في «البحر» كونَ الفاء سببية وما بعدها مسبَّب عما قبلها[٣].

وجوَّز أيضاً كونَها سببية على معنى أنَّ ما بعدها سببٌ لما قبلها، فقد قال الرَّضي: وقد تكون فاء السببيةِ بمعنى لام السببية، وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلَها، نحو قولِه تعالى: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر: ٣٤] وأطلق عليها الكثيرُ حينئذ الفاءَ التعليلية.

وهل تفيد الترتيبَ حينئذٍ أم لا؟ لم يصرِّح الرضيُّ بشيء من ذلك، ويُفهِم كلامُ البعض أنَّها للترتيب والتعقيب أيضاً.

واستُشكل بأن السبب متقدِّم على المسبَّب لا متعقِّب إياه. وتكلَّف صاحب «التوضيح» لتوجيهه بأنَّ ما بعد الفاء عِلَّة باعتبار، معلولٌ باعتبار، ودخولُ الفاء عليه

---

(١) في تفسيره ٣/ ١١٠.

(٢) أي: الفاء.

(٣) كذا نقل المصنف عن الشهاب في الحاشية ٤/ ٢٠، والذي في البحر ٤/ ٧٤ أن الفاء للتعقيب، يعني أن الإعراض عن الآيات أعقبه التكذيب.

باعتبار المعلوليّة لا باعتبار العِلّية. وردَّ بأنها لا تتأتّى في كل محلٍّ. وفي «التلويح»: الأقرب ما ذكره القومُ من أنها إنَّما تدخل على العِلل باعتبار أنها تدوم فتتراخَى عن ابتداء الحكم. وفي شرح المفتاح الشَّريفي: فإن قلتَ: كيف يتصوَّر ترتُّب السبب على المسبَّب؟ قلت: من حيث إن ذِكر المسبَّب يقتضي ذكرَ السبب. انتهى.

وعليه يظهر وجهُ الترتيب هنا مطلقاً، لكن ظاهر كلام النُّحاة وغيرِهم أنَّ هذه الفاءَ تختصُّ بالوقوع بعد الأمر، كـ: أكرِم زيداً فإنه أبوك، و: اعبُد الله فإنَّ العبادة حقٌّ، إلى غير ذلك، فالوجه الأوّل أولى.

وليست الفاء فصيحةً كما توهَّمه بعضهم من قول العلَّامة البيضاويِّ في بيان معنى الآية: كأنه قيل: لَمَّا كانوا معرضين عن الآيات كلِّها، كذَّبوا بالقرآن[1]. لأنَّ الفاء الفصيحة لا تقدَّر جواب «لَمَّا»؛ لأنَّ جوابها الماضي لا يقترن بالفاء على الفصيح، فكيف يقدَّر للفاء ما يقتضي عدمَها؟ فما مرادُ العلَّامة إلَّا بيان حاصلِ المعنى؛ ولذا أسقط الفاء. نعم قيل: إنَّ هذا المعنى مما ينبغي تنزيه التنزيل عنه. وفيه تأمُّل.

وقد صرَّح بعض المحقِّقين أنَّ أمر الترتيب يجري في الآية، سواءٌ كانت الآية بمعنى الدليل، أو المعجزة، أو الآية القرآنية؛ لتغاير الإعراض والتكذيبِ فيها.

والفاء في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝٥﴾ للترتيب أيضاً، بناءً على أنَّ ما تقدَّم ـ لكونه أمراً عظيماً ـ يقتضي ترتُّبَ الوعيد عليه.

وقيل: «يستهزئون» إيذاناً بأن ما تقدَّم كان مقروناً بالاستهزاء.

واستدلَّ به أبو حيان[2] على أنَّ في الكلام معطوفاً محذوفاً، أي: فكذَّبوا بالحقِّ واستهزؤوا به. ولا يخفى أنَّ ذلك مما لا ضرورةَ إليه.

و«ما» عبارة عن الحقِّ المذكور. وعبَّر عنه بذلك تهويلاً لأمره بإبهامه، وتعليلاً للحكم بما في حيِّز الصلة.

---

(١) تفسير البيضاوي ٢/ ١٨٠.

(٢) في البحر ٤/ ٧٤-٧٥.

والأنباء جمع نبأ، وهو الخبر الذي يَعظُم وقعُه. والمراد بأنباء القرآن: التي تأتيهم ويتحقَّق مدلولها فيهم، ويظهر لهم آياتُ وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل، والسَّبي، والجلاء، ونحوِ ذلك من العقوبات العاجلة.

وقيل: المراد ما يعمُّ ذلك والعقوباتِ التي تَحلُّ بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوِه.

وقيل: المراد بأنباء ذلك ما تضمَّن عقوباتِ الآخرة، أو ظهورَ الإسلام وعلوَّ كلمته. وظاهر ما يأتي من الآيات يرجِّح الأوَّل.

وصرَّح بعض المحقِّقين بأنَّ إضافة «أنباء» بيانية، وهو احتمال مقبول.

وادِّعاءُ أنه مقحَم وأنَّ المعنى: سيظهر لهم ما استهزؤوا به من الوعيد الواقعِ فيه، أو من نبوَّة محمدٍ ﷺ، أو نحوِ ذلك؛ لا وجه له؛ إذ لا داعيَ لإقحامه.

وفي «البحر»(١): إنما قيِّد الكذب بالحقِّ هنا وكان التنفيس بـ «سوف»، وفي «الشعراء»: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ﴾ [الآية: ٦] بدون تقييد الكذب والتنفيس بالسين؛ لأن «الأنعام» متقدِّمة في النزول على «الشُّعراء»، فاستوفي فيها اللفظُ، وحُذف من «الشعراء» وهو مرادٌ إحالةً على الأول. وناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجيء بالسين.

﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ استئناف مسوقٌ لتعيين ما هو المراد بما تقدَّم. وقيل: شروعٌ في توبيخهم ببذل النصح لهم. والأوَّل أظهر.

والرؤية عِرفانية. وقيل: بصريّة، والمراد: في أسفارهم. وليس بشيء. وهي على التقديرين تستدعي مفعولاً واحداً. و«كم» استفهاميةً كانت أو خبريةً معلِّقةٌ لها عن العمل مفيدة للتكثير سادَّة مع ما في حيِّزها مسدَّ مفعولها. وهي منصوبة بـ «أهلكنا» على المفعولية وهي عبارة عن الأشخاص.

وقيل: إنَّ الرؤية علمية تستدعي مفعولين، والجملة سادَّة مسدَّهما.

---

(١) ٤/ ٧٥.

و«من قرن» مميِّز لـ «كَمْ» على أنه عبارةٌ عن أهل عصر من الأَعصار سمُّوا بذلك لاقترانهم مدةً من الزمان، فهو من: قَرَنت.

واختلف في مقدار تلك المدة، فقيل: مئةٌ وعشرون سنة. وقيل: مئة. وقيل: ثمانون. وقيل: سبعون. وقيل: ستُّون. وقيل: ثلاثون. وقيل: عشرون. وقيل: مقدار الأَوسط في أعمار أهل كلِّ زمان.

ولما كان هذا لا ضابطَ له يضبط، قال الزجَّاج[1]: إنه عبارةٌ عن أهل عصرٍ فيهم نبيٌّ أو فائقٌ في العلم على ما جرت به عادةُ الله تعالى. ويحتمل أن يُعتبرَ ذلك مئةَ سنة؛ لِمَا ورد: «إنَّ الله تعالى قيَّض لهذه الأُمَّةِ على رأس كلِّ مئة سنةٍ مَن يجدِّد لها أمرَ دينها»[2].

وقيل: هي عبارة عن مدَّةٍ من الزمان اختلف فيها على طِرز ما تقدَّم.

واختار بعضهم أنه حقيقةٌ في الزمان المعيَّن وفي أهله. والمراد به هنا الأهلُ من غيرِ تجشُّمِ تقديرِ مضافٍ أو ارتكابِ تجوُّز.

وجوَّز بعضهم انتصاب «كم» على المصدرية بـ «أهلكنا»، بمعنى إهلاك، أو على الظرفية بمعنى أزمنة. وهو تكلُّف.

و«مِن» الأولى ابتدائية متعلِّقة بـ «أهلكنا» وهمزةُ الإنكار لتقرير الرؤية. والمعنى: ألم يعرف هؤلاء المكذِّبون المستهزئون بمعاينة الآثار وتواترِ الأَخبار كم أمةً أهلكنا من قبل خلقهم، أو من قبل زمانهم، كقوم نوح، وعاد، وثمود، وقومِ لوط، وأَضرابهم. فالكلام على حذف مضاف وإقامةِ المضاف إليه مُقامه.

وقوله تعالى: ﴿مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ استئناف بيانيٌّ، كأنه قيل: ما كان حالُهم؟

وقال أبو البقاء[3]: إنه في موضع جرّ صفة «قرن» لأن الجُمَل بعد النكرات صفات؛ لاحتياجها إلى التخصيص. وجُمع الضمير باعتبار معناه.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٢٩.
(٢) أخرجه أبو داود (٤٢٩١) من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.
(٣) في الإملاء ٢/ ٥١٠.

وتعقبه مولانا شيخ الإسلام[1] بأن تنوينه التفخيميَّ مُغنٍ له عن استدعاء الصفة، على أنَّ ذلك ـ مع اقتضائه أن يكونَ مضمونُه ومضمونُ ما عطف عليه من الجمل الأربع مفروغاً عنه غيرَ مقصودٍ لسياق النظم ـ مؤدٍّ إلى اختلال النظم الكريم. كيف لا والمعنى حينئذ: ألم يرَوا كم أهلكنا من قبلهم من قرنٍ موصوفين بكذا وكذا وبإهلاكنا لهم بذنوبهم، وأنه بيِّن الفساد. انتهى.

ولا يخفى أنَّ التنوين التفخيميَّ لا يأبى الوصف. وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثرُ من أن يحصى. وأمَّا ما ذكره بعدُ، فقد قال الشهاب[2]: إنه غفلة منه، أو تغافلٌ عن تفسيرهم «فأهلكناهم» إلخ الآتي بقولهم: لم يُغنِ ذلك عنهم شيئاً.

وتمكين الشيء في الأرض ـ على ما قيل ـ جَعْلُه قارًّا فيها. ولَمَّا لزم ذلك جَعْلَها مقرًّا له، ورد الاستعمال بكلٍّ منهما، فقيل تارة: مكَّنه في الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦] وأخرى: مكَّن له في الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٤] حتى أُجري كلٌّ منهما مُجرى الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ بعد ما تقدَّم، كأنه قيل في الأوَّل: مكَّنا لهم، وفي الثاني: ما لم نمكِّنكم.

وفي «التاج»[3] أنَّ مكَّنته ومكَّنت له مثل نصحته ونصحت له. وقال أبو عليٍّ: اللام زائدة مثل ﴿رَدِفَ لَكُم﴾ [النمل: ٧٢]. وكلام الراغب في «مفرداته»[4] يؤيِّده.

وذكر بعض المحقِّقين أنَّ مكَّنه أبلغُ من مكَّن له؛ ولذلك خصَّ المتقدم بالمتقدمين والمتأخِّرُ بالمتأخرين.

و«ما» إما موصولة صفةٌ لمحذوف تقديره: التمكينَ الذي لم نمكِّنه لكم، أو نكرةٌ موصوفة، أي: تمكيناً لم نمكنه. وعليهما فهي مفعول مطلَق، والعائد إليها من الصِّلة أو الصفة محذوف.

---

(١) في تفسيره ٣/ ١١١.

(٢) في حاشيته ٤/ ٢١.

(٣) لعله تاج المصادر في اللغة لأبي جعفر أحمد بن علي المعروف بجعفرك المتوفى سنة ٥٤٤هـ. كشف الظنون ١/ ٢٦٩.

(٤) مادة (مكن).

وقيل: إنها مفعول به؛ لأنَّ المراد من التمكين الإعطاء، كما يشير إليه ما روي عن قتادة: أي: أعطيناهم ما تمكَّنوا به من أنواع التصرُّف ما لم نعطكم[1].

وقيل: إنها مصدرية ظرفية، أي: مدةَ عدم تمكينكم. ولا يخفى بُعدُه.

والخطاب للكفرة. وقيل: لجميع الناس. وقيل: للمؤمنين. والظاهر الأوَّل.

والالتفات لما في مواجهتهم بضعف حالهم من التبكيت ما لا يخفى. وقيل: ليتَّضح مرجع الضميرين ولا يشتبهَ من أوَّل الأمر. وهي نكتةٌ في الالتفات لم يعرِّج عليها أهلُ المعاني.

﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾ أي: المطرَ، كما روي عن هارون التيميِّ[2]، ونُسب إلى ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً. وقيل: السحاب، واستعمالها في ذلك مجازٌ مرسل[3]. وقيل: هي على حقيقتها بمعنى المُظِلّة، والمجاز في إسناد الإرسال إليها؛ لأن المرسَل ماءُ المطر، وهي مبدأ له. وفيه من المبالغة ما لا يخفَى. والإرسال والإنزال ـ كما في «البحر»[4] ـ متقاربان في المعنى؛ لأنَّ اشتقاقه من رِسْل اللَّبَن، وهو ما ينزل من الضَّرع متتابعاً.

﴿عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ أي: غزيراً كثيرَ الصبِّ. وهو صيغة مبالغة يستوي فيه المذكَّرُ والمؤنَّث. وهو حال من السماء، والظرف متعلِّق بـ «أرسلنا».

﴿وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ﴾ أي: صيَّرناها ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ﴾ أي: من تحتِ مساكنهم، والمراد أنَّهم عاشوا في الخِصب والريف[5] بين الأنهار والثمار. والجملة في موضع المفعول الثاني لـ «جعلنا».

---

(١) أخرجه الطبري ٩/ ١٥٦-١٥٧ مختصراً بلفظ: يقول: أعطيناهم ما لم نعطكم.

(٢) هو هارون بن هارون القرشي التيمي المدني، أبو محرَّر، ويقال: أبو عبد الله. روى عن الأعرج، وروى عنه مجاهد وغيره. تهذيب التهذيب ٤/ ٢٥٨.

(٣) في الأصل: مشهور. وانظر حاشية الشهاب ٤/ ٢٢.

(٤) ٤/ ٧٦.

(٥) الريف هنا: سعة المأكل والمشرب، والأرضُ القريبة من الماء، كما ذكر الشهاب في الحاشية ٤/ ٢٢، وقال: ولا ينبغي هنا تفسيره بأرض فيها خصب وزرع.

ولم يقل سبحانه: أَجرينا الأنهار، كما قال عزَّ شأنه: «أرسلنا السماء» للإيذان بكونها مسخَّرةً مستمرَّة الجريان، لا لأنَّ النهر لا يكون إلَّا جارياً فلا يفيد الكلام؛ لأن النظم حينئذٍ ناظرٌ إلى كونه من تحتهم، فالفائدة ظاهرة، ولو كان ما ذكر صحيحاً، لما ورد في النَّظم الكريم كقوله تعالى: ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥].

واستُظهر كونُ الجعل بمعنى الإنشاء والإيجاد، وهو مخصوص به تعالى؛ فلذا غيَّر الأسلوب. وعليه فالجملة في موضع الحال من المفعول.

وليس المراد ـ على ما قيل ـ بتعداد هاتيك النِّعم العظامِ الفائضة عليهم بعد ذكر تمكينهم بيانَ عظم جنايتهم في كفرانها واستحقاقِهم بذلك لأعظم العقوبات، بل بيانَ حيازتهم لجميع أسباب نيلِ المآرب، ومبادئ الأمن من المكاره والمعاطب، وعدمِ إغناء ذلك عنهم شيئاً.

وينبئ عن عدم الإغناء عند جمهور المفسرين قولُه تعالى: ﴿فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ﴾ والفاء للتعقيب. وقيل: فصيحة؛ والمراد: فكفروا فأهلكناهم. ورجِّح الأوَّل. والباء للسببية، أي: أهلكنا كلَّ قرن من تلك القرون بسبب ما يخصُّهم من الذنوب، كتكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام.

﴿وَأَنشَأْنَا﴾ أي: أوجدنا ﴿مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ أي: بعد إهلاكهم بسبب ذلك ﴿قَرْنًا ءَاخَرِينَ ۝٦﴾ بدلاً من الهالكين. وهذا بيان؛ لأنه تعالى لا يتعاظمه أن يهلكَ قرناً ويخليَ بلاده منهم، فإنه جلَّ جلاله قادر على أن ينشئَ مكانَهم آخرين يَعمر بهم البلاد، فهو كالتتميم لما قبلَه، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَـٰهَا﴾ [الشمس: ١٥] وفيه إشارةٌ إلى أنهم قُلعوا من أصلهم ولم يبقَ أحد من نسلهم لجعلهم آخرين وكونِهم مِن بعدهم.

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِى قِرْطَاسٍ﴾ استئنافٌ سيق بطريق تلوين الخطاب لبيان شدَّة شكيمتهم في المكابرة، وما يتفرَّع عليها من الأقاويل الباطلة، إثرَ بيان ما هم فيه من غير ذلك.

وعن الكلبيِّ وغيره: أنها نزلت في النَّضر بن الحارث وعبد الله بن أبي أمية

ونوفلِ بن خويلد، لَمَّا قالوا لرسول الله ﷺ: يا محمد، لن نؤمنَ لك حتى تأتيَنا بكتاب من عند الله تعالى ومعه أربعةٌ من الملائكة يشهدون أنَّه من عند الله تعالى وأنَّك رسوله[1].

والكتاب: المكتوب، والجارُّ بعده متعلِّق بمحذوف وقع صفةً له، أو متعلق به.

وقيل: إنْ جُعِل اسماً كالإمام، فالجارُّ في موضع الصفة له، وإنْ جعل مصدراً بمعنى المكتوب، فهو متعلِّق به.

وجوِّز أن يتعلَّق بـ «نزلنا» وفيه بُعد.

والقرطاس بكسر القاف وضمِّها ـ وقُرئ بهما[2] ـ معرَّب كُرّاسة كما قيل. وممن نصَّ على أنه غير عربيٍّ الجَواليقيُّ[3].

وقيل: إنه مشترك، ومعناه: الوَرَق. وعن قتادة: الصحيفة. وفي «القاموس»[4]: القرطاس مثلَّثةَ القاف وكجَعفَر ودِرهم: الكاغِد. وقال الشِّهاب[5]: هو مخصوص بالمكتوب، أو أعمُّ منه ومن غيره.

﴿فَلَمَسُوهُ﴾ أي: الكتابَ، أو القرطاس. واللَّمس ـ كما قال الجوهري[6] ـ: المسُّ باليد، فقوله تعالى: ﴿بِأَيْدِيهِمْ﴾ لزيادة التعيين ودفعِ احتمال التجوُّزِ الواقع في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾ [الجن: ٨] أي: تفحَّصنا.

وقيل: إنه أعمُّ من المسِّ باليد، فعن الراغب[7]: المسُّ: إدراكٌ بظاهر البشرة كاللمس. وبالتقييد به يندفع احتمالُ التجوُّز أيضاً.

وقيل: إنما قيِّد بذلك؛ لأن الإحساس باللصوق يكون بجميع الأعضاء، ولليد خصوصيةٌ في الإحساس ليست لسائرها، وأما التجوُّز باللمس عن الفحص فلا

---

(١) ذكره الواحدي في أسباب النزول ص٢٠٨، والبغوي في تفسيره ٢/ ٨٥-٨٦.

(٢) قراءة الضم ذكرها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص٣٦.

(٣) في المعرب ص٢٩٩.

(٤) مادة (قرطس).

(٥) في حاشيته ٤/ ٢٢.

(٦) في الصحاح (لمس).

(٧) في المفردات (لمس).

يندفع به، إذ لا بُعد في أن يكونَ ذلك لمباشرتهم للفحص بأنفسهم، بل يندفع لكون المعنى الحقيقيِّ أنسبَ بالمقام. وليس بشيءٍ كما لا يخفى.

وقيل: إنَّ ذِكر الأيدي ليفيدَ أن اللمس كان بكلتا اليدين. ولا يظهر وجه الإفادة. وتخصيص اللمس لأنه يتقدَّمه الإبصار حيث لا مانع، ولأن التزوير لا يقع فيه، فلا يمكنهم أن يقولوا إذا تُرِك العناد والتعنت: إنَّما سكِّرت أبصارُنا.

واعتُرض: بأنَّ اللمس هنا إنما يدفع احتمالَ كون المرئيِّ مخيَّلاً، وأما نزولُه من السماء فلا يثبت به.

وأُجيب: بأنه إذا تأيَّد الإدراك البصريُّ في النزول بالإدراك اللمسي في المنزَّل يَجْزِم العقل بديهةً بوقوع المبصَر جزماً لا يَحتمل النقيض، فلا يبقى بعده إلَّا مجرَّدُ العناد، مع أنَّ حدوثه هناك من غير مباشرة أحدٍ يكفي في الإعجاز كما لا يخفى.

وقال ابن المنير(١): الظاهر أنَّ فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيقُ القراءة على قرب، أي: فقرؤوه وهو بأيديهم لا بعيدٌ عنهم لَمَا آمنوا.

وقوله تعالى: ﴿لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ جواب «لو» على الأفصح من اقتران جوابها المثبَت باللام، والمراد: لَقالوا تعنُّتاً وعناداً للحق. وإنَّما وضع الموصولُ موضعَ الضمير؛ للتنصيص على اتِّصافهم بما في حيِّز الصلة من الكفر الذي لا يُكفَر ـ كما قيل ـ حُسنُ موقعه باعتبار معناه اللغويِّ أيضاً. وجوِّز أن يكون المرادُ بهم: قوم معهودون من الكفرة. فحديث الوضع حينئذٍ موضوع.

و«إن» في قوله سبحانه: ﴿إِنْ هَٰذَآ﴾ ـ أي: الكتاب ـ نافيةٌ، أي: ما هذا ﴿إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝٧﴾ أي: ظاهرٌ كونه سحراً.

﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾ الظاهر أنه استئنافٌ لبيان قدحهم بنبوَّته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرحُ من الأوَّل.

وقيل: إنه معطوفٌ على جواب «لو» ويغتفر في الثواني ما لا يُغتفر في الأوائل.

واعتُرض بأنَّ تلك المقالةَ الشنعاء ليست مما يقدَّر صدورُه عنهم على تقدير

---

(١) في الانتصاف ٢/٦.

تنزيل الكتابِ المذكور، بل هي من أباطيلهم المحقَّقة، وخرافاتهم الملفَّقة، التي يتعلَّلون بها كلَّما ضاقت عليهم الحيل، وعيَّت بهم العِلَل.

وأُجيب: بأنه لا بُعد في تقدير صدور هذه المقالةِ على تقدير ذلك التنزيل؛ لأنه مما يوقع الكافر المعاند في حَيْص بَيْص، فلا يدري بماذا يقابله، وأيَّ شيء يتشبَّث به.

وكلمة «لولا» هنا للتحضيض، والمقصود به التوبيخُ على عدم الإتيان بمَلَك يشاهَد معه حتى تنتفي الشبهةُ بزعمهم.

أَخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم[1] عن محمد بن إسحاق قال: دعا رسولُ الله ﷺ: قومَه إلى الإسلام، وكلَّمهم فأَبلغ إليهم فيما بلغني، فقال له زَمعة بن الأسود بنِ المطَّلب، والنَّضر بنِ الحارث بنِ كِلْدة، وعبدة بن عبد يغوث، وأُبيُّ بن خلف بنِ وهب، والعاص بن وائل بنِ هشام: لو جُعل معك يا محمدُ مَلَكٌ يحدث عنك الناس ويُرى معك، فأنزل الله قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَوْلَآ أُنزِلَ﴾ إلخ، أي: هلَّا أُنزل عليه مَلَكٌ يكون معه يحدث الناس عنه، ويخبرهم أنَّه رسول من ربِّه سبحانه إليهم. ولعل هذا نظيرُ ما حكى الله تعالى عنهم بقوله جلَّ شأنه: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ٧].

ولما كان مدارُ هذا الاقتراحِ على شيئين: إنزال الملك على صورته، وجعله معه ﷺ يحدِّث الناسَ عنه وينذرهم، أُجيب عنه بأنَّ ذلك مما لا يكاد يوجد؛ لاشتماله على المتباينين، فإنَّ إنزال الملك على صورته يقتضي انتفاءَ جعله محدِّثاً ونذيراً، وجعلَه محدِّثاً ونذيراً يستدعي عدمَ إنزاله على صورته.

وقد أُشير إلى الأوَّل بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا﴾ عليه ﴿مَلَكًا﴾ على صورته الحقيقية فشاهدوه بأعينهم ﴿لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ أي: لأتمَّ أمرَ إهلاكهم بسبب مشاهدتهم له؛ لمزيد هول المنظرِ مع ما هم فيه من ضعف القُوى وعدمِ اللياقة.

وقد قيل: إنَّ جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ وهم هم ـ إنَّما رأوا المَلَكَ في صورة البشر، ولم يره أحدٌ منهم على صورته غيرُ النبيِّ ﷺ، رآه كذلك مرتين:

---

(١) في تفسيره ٤/ ١٢٦٥، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٣/ ٥.

مرةً في الأرض بجياد[١]، ومرة في السماء. ولا يخفى أنَّ هذا محتاجٌ إلى نقلٍ عن الأحاديث الصحيحة، والذي صحَّ من رواية الترمذيِّ[٢] عن عائشة ﵂ أنَّ النبيَّ ﷺ رأى جبريل عليه السلام مرتين ـ كما ذكر ـ على صورته الأصليَّة، لكن ليس فيه أنَّ أحداً من إخوانه الأنبياء غيرَه عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك؛ ولم يَرِد هذا كما قال ابن حجر ـ وناهيك به حافظاً ـ في شيءٍ من كتب الآثار[٣].

وأما رؤية النبيِّ ﷺ وكذا رؤيةُ غيره من الأنبياء غيرَ جبريل عليه السلام على الصورة الأصلية، فهي جائزة بلا ريب، وظاهر الأخبار وقوعُها أيضاً لنبيِّنا عليه الصلاة والسلام. وأما وقوعُ رؤية سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلم أقف فيها على شيء، لا نفياً ولا إثباتاً، وعدمُ وقوع رؤية جبريل عليه السلام لو صحَّ لا يدلُّ على عدم رؤية غيره؛ إذ ليست صور الملائكة كلِّهم كصورته عليه السلام في العِظَم. وخبرُ الخصمين والأضياف لإبراهيم ولوط وداود عليهم السلام ليس فيه دلالةٌ على أكثرَ من رؤية هؤلاء الأنبياءِ للملائكة بصورة الآدميين، وهي لا تستلزم أنهم لا يرونهم إلَّا كذلك، وإلَّا لاستلزمت رؤيةُ نبيِّنا ﷺ جبريلَ عليه السلام بصورة دِحيةَ بنِ خليفة الكلبيِّ ﵁[٤] ـ مثلاً ـ عدمَ رؤيته عليه الصلاة والسلام إياهم إلَّا بالصورة الآدمية، وهو خلاف ما تُفهِمه الأخبار.

وبناءُ الفعل الأوَّل في الجواب للفاعل مسنَداً إلى نون العظمة مع كونه في السؤال مبنيًّا للمفعول؛ لتهويل الأمر وتربيةِ المهابة. وبناءُ الثاني للمفعول؛ للجري على سَنَن الكبرياء.

وكلمة «ثم» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨﴾ أي: لا يُمهَلون بعد إنزاله ومشاهدتِهم له طرفةَ عين فضلاً عن أن يحظَوا منه بكلمة أو يزيلوا به بزعمهم

(١) موضع بأسفل مكة، والأشهر فيه: أجياد. انظر معجم البلدان ١/ ١٠٤-١٠٥، ٢/ ١٩٥ والنهاية (جيد).

(٢) في سننه (٣٠٦٨) و(٣٢٧٨). وهو عند البخاري (٤٨٥٥)، ومسلم (١٧٧)، وأحمد (٢٤٢٢٧) و(٢٥٩٩٣).

(٣) قال في الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف ص١٦٠: قوله (يعني الزمخشري): وقيل: ما رآه أحد من الأنبياء في صورته الحقيقية. . . . لم أجده.

(٤) تقدم ٢/ ٨٧.

شبهةً = للتنبيه على بُعد ما بين الأمرين: قضاء الأمر، وعدم الإنظار، فإنَّ مفاجأة الشدة أشدُّ من نفس الشدة.

وقيل: إنها للإشارة إلى أنَّ لهم مهلةً قَدْرَ أن يتأمَّلوا.

واعتُرِض بأنَّ قوله سبحانه: «ثم لا ينظرون» عطفٌ على قوله عزَّ وجلَّ: «القضي»، ولا يُمهَل للتأمُّل بعد قضاء الأمر.

وقيل في سبب إهلاكهم على تقدير إنزال المَلَك حسبما اقترحوه: إنَّهم إذا عاينوه قد نزل على رسول الله ﷺ في صورته الأصلية، وهي آية لا شيءَ أبينُ منها، ثم لم يؤمنوا، لم يكن بدٌّ من إهلاكهم، فإنَّ سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم مِمَّن كفر بعد نزول ما اقترح. ورُوي هذا عن قتادة.

وقيل: إنه يزول الاختيارُ الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله؛ لأن هذه آيةٌ ملجِئة، قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥] فيجب إهلاكهم لئلَّا يبقى وجودهم عارياً عن الحكمة؛ إذ ما خُلقوا إلَّا للابتلاء بالتكليف، وهو لا يبقى مع الإلجاء.

وفيه أنه مخالفٌ لقواعد أهل السنَّة، ولا يتسنَّى إلَّا على قواعد المعتزلة، وهي أوهنُ من بيت العنكبوت، ومع هذا هو غير صافٍ عن الإشكال كما لا يخفى على المتتبِّع.

وذكر بعض الفضلاء أنَّ هذا الوجهَ ينافي ما قبله، لدلالة ما قبلُ على بقاء الاختيار وأنهم لا يؤمنون إذا عاينوا المَلَك قد نزل، ودلالةِ هذا على سلب الاختيار وزواله، وأنَّ الإيمان«إيمان يأس.

وقال ابن المنير[1]: لا يحسن أن يُجعلَ سبب مناجزتهم بالهُلك وضوحَ الآية في نزول المَلَك، فإنه ربما يُفهم من ذلك أنَّ الآيات التي لزمهم الإيمان بها دون نزول المَلَك في الوضوح، وليس الأمر كذلك. فالوجه - و الله تعالى أعلم - أن يكون سببُ تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول المَلَك وعدمِ إيمانهم أنَّهم اقترحوا ما لا يتوقَّف وجوب الإيمان عليه، إذ الذي يتوقَّف الوجوبُ عليه المعجِزُ من حيث كونُه

(١) في الانتصاف ٢/٦.

معجزاً، لا المعجز الخاصُّ، فإذا أُجيبوا على وَفق مقترحهم فلم يَنجَع فيهم، كانوا حينئذ على غاية من الرُّسوخ في العناد المناسبِ لعدم النظرة.

ولعل الوجه الذي عوَّلنا عليه هو الأولى، وقد أخرجه ابن جَرير وابن أبي حاتم وأبو الشَّيخ عن ابن عباس رضي الله عنهما[1]. والاعتراض عليه بأنَّ «لا ينظرون» يدلُّ على إهلاكهم لا على هلاكهم برؤية المَلَك يندفع بما أَشرنا إليه كما لا يخفى. وليس بتكلُّفٍ يُترك له كلامُ ترجمان القرآن.

وقد أُشير إلى الثاني بقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ على أنَّ الضمير الأول للنذير المحدَّث للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهومِ من فحوى الكلام بمعونة المقام، والضمير الثاني للمَلَك، لا لما رجع إليه الأوَّل، أي: ولو جعلنا النذيرَ الذي اقترحتم إنزاله ملكاً، لمثَّلنا ذلك المَلَكَ رجلاً؛ لعدم استطاعتكم معاينةَ الملك على هيكله الأصليّ.

وفي إيثار «رجلاً» على بشراً إيذان ـ على ما قيل ـ بأنَّ الجعل بطريق التمثيل لا بطريق قلبِ الحقيقة، وتعيينٌ لما يقع به التمثيل. وفيه إشعارٌ ـ كما قال عصام الدين وغيره ـ بأنَّ الرسول لا يكون امرأةً، وهو متفق عليه، وإنما الاختلاف في نبوَّتها. والعدول عن: ولو أنزلناه مَلَكاً، إلى ما في النَّظم الجليل يُعلم سرُّه مما تقدَّم في بيان المراد. وقيل: العدول لرعاية المشاكلة لما بعد.

ووجَّه شيخ الإسلام[2] عدمَ جعل الضمير الأوَّل للمَلَك المذكور قبلُ بأن يُعكسَ ترتيب المفعولين ويقال: ولو جعلناه نذيراً لجعلناه رجلاً، مع فهم المراد منه أيضاً؛ بأنه لتحقيق أنَّ مناط إبراز الجعل الأوَّل في معرض الفرض والتقدير، ومدارَ استلزامه للثاني إنما هو مَلَكية النذير لا نذيرية المَلَك؛ وذلك لأن الجعل حقُّه أن يكون مفعوله الأوَّل مبتدأً والثاني خبراً، لكونه بمعنى التصيير المنقولِ من «صار» الداخلِ على المبتدأ والخبر، ولا ريب في أن مصبَّ الفائدة ومدارَ اللزوم بين طرفي الشرطية هو محمولُ المقدَّم لا موضوعه، فحيث كانت «لو» امتناعية

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ١٦١، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٦٥. ولفظ الطبري: لو أتاهم ملك في صورته لماتوا، ثم لم يؤخروا طرفة عين.

(٢) في تفسيره ٣/ ١١٣.

أُريد بيان انتفاء الجعل الأوَّل لاستلزامه المحذورَ الذي هو الجعلُ الثاني، وجب أن يُجعلَ مدار الاستلزام في الأول مفعولاً ثانياً لا محالة، ولذلك جُعِل مقابله في الجعل الثاني كذلك؛ إبرازاً لكمال التنافي بينهما الموجِبِ لانتفاء الملزوم. ولا يخلو عن حُسن.

وجوَّز غير واحد كونَ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ﴾ إلخ جوابَ اقتراح ثانٍ. وذلك أنَّ للكفرة اقتراحين، أحدهما بأن ينزلَ على الرسول ﷺ مَلَكٌ في صورته الأصلية بحيث يعاينه القوم. والآخَر: أن ينزلَ إلى القوم ويرسل إليهم مكانَ الرسول البشرِ مَلَكٌ، فإنهم كما كانوا يقولون: لولا أُنزل على محمد ﷺ مَلَكٌ فيكونَ معه نذيراً، كانوا يقولون: «ما هذا إلا بشر مثلكم... ولو شاء الله لأنزل ملائكة» [المؤمنون: ٢٤] فأُجيبوا عن قولهم الأولِ بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا﴾ إلخ، وعن قولهم الأخيرِ بما ذكر، فضمير «جعلناه» للرسول المنزل إلى القوم. ولا يخفى أنَّ جعله جواباً عن اقتراح آخَرَ غيرُ ظاهر من النظمِ الكريم، ولا داعي إليه أصلاً.

وبعضهم جعله جواباً آخر وجعل الضمير للمطلوب.

واعترض بأنَّ المطلوب أيضاً مَلَك، ولا معنى لقولنا: ولو جعلنا الملك ملكاً، إلَّا أن يقال: المراد: لو جعلنا المطلوب مَلَكيتُه ملكاً.

وتُعقب بأنَّ المطلوب هو النازل المقارِن للرسول ﷺ، وحينئذ لا غبار في الكلام، خَلَا أن لزوم جَعْلِ المَلَك النازل رجلاً لِجَعْلِه ملكاً كما هو مفهوم الآيةِ الثانية ينافي لزومَ هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الأولى؛ لتوقُّف الثاني على عدم الأوَّل، لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل، فحينئذ يجب أن تكونَ الآية جواباً عن اقتراح آخَر، لا جواباً آخَرَ عن الاقتراح الأوَّل، حتى لا يلزمَ المنافاة.

وأُجيب بأنه على تقدير كونه جواباً آخَر، يكون جواباً على طريق التنزُّل، والمعنى: لو أنزلناه كما اقترحوا لهلكوا، ولو فرضنا عدمَ هلاكهم، فلا بدَّ من تمثُّله بشراً؛ لأنهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية، فيكون الإرسال لغواً لا فائدة فيه.

وأنت تعلم أن ما عوَّلنا عليه ـ وهو المرويُّ عن حَبر الأمة ـ سالمٌ عن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء إشكالاً، وهو أنَّ المقرَّر عند أهل الميزان أنَّ صدق العكس لازم لصدق الأصل، فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذبُ الملزوم، فهاهنا عكسُ القضية الصادقة ـ وهي «لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» ـ غيرُ صادق، إذ هو: لو جعلناه رجلاً لجعلناه ملكاً، ولا خفاء في عدم تحقُّقه، فإنَّ الله تعالى قد جعله رجلاً ولم يجعله مَلَكاً.

والجواب بأنَّ ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طارئ فلا يجب موافقةُ قاعدتهم لقاعدة أهلِ اللسان = غيرُ مَرضيٍّ؛ فإنه قد تقرَّر أن تلك القاعدة غيرُ مخالفة لقاعدة اللغة، وأنها مما لا خلافَ فيه.

وأُجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة، وهي أنَّ لـ «لو» الشرطيةِ استعمالين: لغويًّا، وهي فيه لانتفاء الثاني لانتفاء الأوَّل، كما في: لو جئتني أكرمتك، ومفهوم القضية عليه الإخبارُ بأن شيئاً لم يتحقَّق بسبب عدم تحقُّق شيءٍ آخر. وعرفيًّا تعارفه الميزانيون فيما بينهم، وذلك أنَّهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميًّا واتفاقيًّا، وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم باللزوم للواقع، وكَذِبُها بعدمها، ويحكمون بكذبها وإن تحقَّق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم. وقد استعملها اللغويون أيضاً في هذا المعنى، إمَّا بالاشتراك، أو بالمجاز، كما يقال: لو كان زيد في البلد لرآه أحد، وفي بعض الآثار: «لو كان الخَضِر حيًّا لزارني»[1] ومن البيِّن أن المقصود الاستدلالُ بالعدم على العدم، لا الدلالةُ على أنَّ انتفاء الثاني سببُ انتفاء الأول، وجعلوا من هذا الاستعمال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقد اشتبه هذان الاستعمالان على ابن الحاجب حتى قال ما قال بأنَّ قول المستشكِل: إنَّ عكس القضية الصادقة... إلخ، إنْ أراد به أنَّ القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال الأوَّل، فلا نسلِّم أن عكسه ما ذكر، فإنَّ

---

(١) أورده ملا علي القاري في «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» ص٢٩٤-٢٩٥ وقال: قال الحافظ العسقلاني: لم يثبت مرفوعاً، وقال الحافظ الخيضري: لا يعرف له إسناد، وإنما هو من اختلاق بعض الكذابين.

عكس: لو جئتني أكرمتك، ليس: لو أكرمتك لجئتني، وإنما يكون كذلك لو كان الحكمُ في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتّصال، وليس كذلك، بل القضية هي الجملة الجزائية، والشرط قيدٌ لها كما صرَّح به السكاكيُّ[1]. على أنَّ بعض أئمَّة التفسير قالوا: المراد من الآية: ولو جعلناه مَلَكاً لجعلناه على صورة رجل، وأنَّ المقصود بيانُ انتقاض غرضهم من قولهم: لولا أُنزل عليه مَلَك، يعني أنَّ نزول المَلَك لا يجديهم؛ لأنهم ـ وهم هم ـ لا يقدرون على مشاهدة المَلَك على صورته التي هو عليها، إلَّا أن يجعله متمثِّلاً على صورة البشر في مرتبةٍ من مراتب التنزُّل حتى تحصلَ لهم معه مناسبةٌ فيروه، فتكون الآية على هذا بمراحلَ عن أن يُبحث فيها عن أنَّ عكسها ماذا أو كيف حالُها في الصدق والكذب، فإنها لم تُسَق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأوَّل حتى يستدلَّ بالعدم على العدم، أو بالوجود على الوجود، فنسبة هذا البحثِ إلى الآية كنسبة السَّمك إلى السِّماك.

وإن أراد به أنَّ القضية الصادقة هي المأخوذةُ باعتبار الاستعمال العرفيِّ المنطقي، فمسلَّم أنه لا بدَّ من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها، لكن لا نسلِّم كذب العكس هنا على ذلك التقدير، فإنه إذا فُرض لزوم الجعل رجلاً لِلجعل الأول كليًّا على جميع التقادير، يصدق لزوم الجعل مَلَكاً للجعل رجلاً على بعض الأوضاع والتقادير، وهو اللازم المقرَّر في قواعدهم، على أنَّ قوله: إنَّ الله تعالى قد جعله رجلاً ولم يجعله مَلَكاً، لا يليق أن يصدرَ مثلُه من مثله؛ لأنه استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزومِ على بطلان اللزوم، وهو كما لو قال قائل: إذا قلنا: إن كان زيد صاهلاً كان حيواناً، لا يصدق عكسه، وهو قد يكون: إذا كان زيدٌ حيواناً كان صاهلاً؛ لأنه ليس بصاهل في الواقع، ومنشأ هذا هو ظنُّ أنَّ عدم تحقُّق أحد الطرفين، أو كليهما ينافي اللزوم. وأنت خبير بأنَّ صدق اللزوم لا يتوقَّف على تحقُّق الطرفين ولا تحققِ المقدَّم. اهـ.

وبحث فيه المولى العلائيُّ:

أمّا أولاً: فبأنَّ كون القضية هي الجملةَ الجزائية والشرطُ قيدٌ لها، كلامٌ ذكره

(١) انظر مفتاح العلوم ص٤٩٠ فما بعد.

بعض أهل العربية، وردَّه السيد السَّند، وحقَّق اتفاقَ الفريقين على كون الجملة هي المجموع، وحينئذ كيف يصحُّ بناء الجواب على ذلك؟

وأمَّا ثانياً: فبأن المستشكِل لم يستدلَّ بعدم اللازم مع وجود الملزومِ على بطلان اللزوم، كما لا يخفَى على الناظر في عبارته.

فالصواب أن يقال: أكثر استعمال «لو» عند أهل العربية لمعنيين:

الأول: ما ذكره المجيبُ من انتفاء الثاني لانتفاء الأوَّل.

والثاني: الدلالة على أنَّ الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلِّم، وذلك إذا كان الشرط يُستبعد استلزامُه لذلك الجزاء، ويكون نقيض ذلك الشرطِ أنسبَ وأليقَ باستلزام ذلك الجزاء، فيلزم استمرارُ وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه، كما في: نِعمَ العبدُ صُهَيب، لو لم يخفِ الله تعالى لم يَعصِه[1].

وقد صرَّح المحقِّقون أنَّ الآية إما من قبيل الأوَّل، أي: لو جعلناه قريناً لك مَلَكاً يعاينونه، أو الرسولَ المرسل إليهم ملكاً، لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل، وما جعلنا ذلك الملكَ في صورة رجل؛ لأنا لم نجعل القرين أو الرسول المرسَل إليهم ملكاً. وإمَّا من قبيل الثاني، أي: ولو جعلنا الرسول مَلَكاً لكان في صورة رجل، فكيف إذا كان إنساناً. وكلٌّ منهما لا يقبل العكس المذكور، ولا ثالث فلا إشكال. فتدبَّر، فالبحث بعدُ محتاج إلى بسط كلام، ولو بسطناه لأملَّ الناظرين.

﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾﴾ جَعَله بعضهم جوابَ محذوف، أي: ولو جعلناه رجلاً لَلَبسنا... إلخ. وكأن الداعيَ إليه إعادةُ لام الجواب؛ فإنه يقتضي استقلالَه وأنَّه لا ملازمة بين إرسال المَلَك واللَّبسِ عليهم، فإنه ليس سبباً له بل لعكسه.

ويجوز أن يكونَ عطفاً على جواب «لو» المذكور، ولا ضَير في عطف لازم الجوابِ عليه. ونكتة إعادة اللام أنَّ لازم الشيءِ بمنزلته، فكأنه جواب[2].

---

(١) ذكره أبو عبيد في غريب الحديث ٣/ ٣٩٤ عن عمر ﷺ قوله، وسلف ١/ ٤٩٢.

(٢) في (م): جلباب، والمثبت موافق لما في حاشية الشهاب ٤/ ٢٥.

واللَّبس في الأصل السَّتر بالثوب، ويطلق على منع النفس من إدراك الشيءِ بما هو كالسَّتر له، يقال: لَبَستُ الأمرَ على القوم ألبِسه، إذا شبَّهتَ عليهم وجعلته مشكلاً. قال ابن السكِّيت[1]: يقال: لبست عليه الأمرَ، إذا خلطته عليه حتى لا يعرفَ جهتَه.

أي: لَخلطنا عليهم بتمثيله رجلاً ما يَخلِطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له: إنما أنت بشرٌ ولست بمَلك. ولو استدلَّ على مَلَكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه، كذَّبوه كما كذَّبوا محمداً ﷺ.

وإسناد اللَّبس إليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى، أو للزومه لِجعله رجلاً.

ويحتمل أن يكونَ المعنى: للبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على أنفسهم الساعةَ في تكذيبهم النبيَّ ﷺ ونسبةِ آياته البيِّنات إلى السِّحر.

و«ما» ـ على ما اختاره في «الكشف» ـ على الأوَّل موصولة. وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية، وهو الأظهر؛ لاستمرار حذفِ المِثل في نحو: ضربت ضربَ الأمير. وأن تكونَ موصولة، أي: مثلَ الذي يَلبِسونه.

ومتعلق «يلبسون» على الوجهين: على أنفسهم. ويُفهم من كلام الزجَّاج[2] أنه على ضعفائهم، حيث قال: كانوا يَلبِسون على ضعفائهم في أمر النبيِّ ﷺ، فيقولون: إنَّما هذا بشر مثلكم، فأَخبر سبحانه وتعالى أنه لو جعلنا المرسَل إليهم ملكاً، لأريناهم إياه في صورة الرجل، وحينئذٍ يَلحقهم فيه من اللَّبس مثلُ ما لحق ضعفاءهم منه.

وقرأ ابن محيصن: «ولَبَسنا» بلام واحدة، والزهريُّ: «وللبَّسنا عليهم ما يَلبِسون» بالتشديد[3].

هذا وقد ذكر الإمام الرازيُّ[4] في بيان وجهِ الحكمة في جعل المَلَك ـ على

---

(١) في إصلاح المنطق ص٢٣٠.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٣١.

(٣) القراءات الشاذة ص٣٦.

(٤) في تفسيره ١٢/ ١٦٢.

تقدير إنزاله ـ في صورة البشر أموراً: الأوَّل: أن الجِنس إلى الجنس أمْيَل. الثاني: أن البشر لا يُطيق رؤيةَ الملك. الثالث: أنَّ طاعاتِ الملك قوية، فيستحقرون طاعات البشر، وربما لا يَعذُرونهم في الإقدام على المعاصي. الرابع: أن النبوَّة فضل من الله تعالى، فيختصُّ بها من يشاء من عباده، سواءٌ كان ملكاً أو بشراً.

ولا يخفى أنه يَرِد على الوجه الثالث أنه إنما يتمُّ إذا تبدَّلت حقيقة الملك المقدَّرِ نزولُه بحقيقة البشر، وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلافُ ما يفهَم من كتب أئمَّة التفسير من أن التبدُّل صوريٌّ لا حقيقي. وأنَّ الوجه الرابع لا يظهر وجهُ كونه حكمةً لتصوير المَلَك بصورة البشر.

وقول العلائيِّ: لعل وجهه أن المصوَّر الذي قدِّر كونه نبيًّا لمَّا اشتمل على جهتين: البشرية صورةً، والمَلَكية حقيقة، لم يَبعد أن يكون دليلاً على أن النبوَّة فضل من الله تعالى يختصُّ بها من يشاء من عباده، سواءٌ كان ملكاً كهذا المصوَّر باعتبار حقيقته، أو بشراً مثلَه باعتبار صورته = مما لا يتبلَّج له وجهُ القبول.

﴿وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ تسليةٌ لرسول الله ﷺ عما يلقاه من قومه، كالوليد بنِ المغيرة، وأميةَ بن خلف، وأبي جهل، وأضرابهم، أي: إنك لست أولَ رسول استهزأ به قومُه، فكم وكم من رسول جليلِ الشأن فُعل معه ذلك. فالتنوين للتفخيم والتكثير، و«من» ابتداء متعلِّقة بمحذوف وقع صفةً لـ «رسل»، والكلام على حذف مضاف. وفي تصدير الجملة بالقَسَم وحرفِ التحقيق من الاعتناء ما لا يخفَى.

وكون التسلية بهذا المقدار مِمَّا خفي على بعض الفضلاء، وهو ظاهر. ولك أن تقول: إنَّ التسلية به وبما بعده من قوله تعالى: ﴿فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُواْ مِنْهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ١٠﴾ لأنه متضمِّن أنَّ من استهزأ بالرسل عوقب، فكأنه سبحانه وتعالى وعده ﷺ بعقوبة مَن استهزأ به عليه الصلاة والسلام إن أصرَّ على ذلك.

و«حاق» بمعنى أَحاط، كما روي عن الضحَّاك، واختاره الزجَّاج[1]. وفسَّره

---

(١) في معاني القرآن ٣/ ٤١.

الفرَّاء[١] بـ : عاد عليه وبالُ أمره. وقيل: حلَّ. واختاره الطبرسيّ[٢]. وقيل: نزل. وهو قريبٌ من سابقه. ومعناه يدور على الإحاطة والشمول، ولا يكاد يستعمل إلا في الشرِّ، كما قال:

فأوطأ جُردَ الخيل عُقرَ ديارهمْ وحاق بهم من بأسٍ ضبَّة حائقُ[٣]

وقال الراغب: أصله[٤] حقَّ، فأُبدل من أحد حرفَي التضعيف حرفُ علَّة، ك : تظنَّنت، وتظنَّيت، أو هو مثل: ذمَّه وذامَه.

والمعروف في اللغة ما اختاره الزجَّاج. وقال الأزهريّ[٥]: جعل أبو إسحاق حاق بمعنى أحاط، وكأنه جعل مادَّته من الحُوق بالضمّ، وهو ما أحاط بالكَمَرة من حروفها.

وقد يفتح كما في «القاموس»[٦]، وجَعَلَ أحد معاني الحَوق ـ بالفتح ـ الإحاطةَ.

وفيه أيضاً[٧]: حاق به يَحيق حَيقاً وحُيوقاً وحَيَقاناً ـ بفتح الياء ـ: أَحاط به، كأحاق. و[حاق] فيه السيفُ: حاك، و[حاق] بهم الأمر: لزمهم ووجب عليهم ونزل، وأحاق اللهُ تعالى بهم مَكْرَهم. والحَيْق ما يشتمل على الإنسان من مكروهِ فِعله. وظاهره أنَّ حاق يائيٌّ، وعليه غالبُ أهل اللغة، وهو مخالف لظاهر كلام الأزهريِّ من أنه واويٌّ.

و«منهم» متعلِّق بـ «سخروا» والضمير للرُّسل. ويقال: سخر منه وبه، ك : هَزِئ منه وبه، فهما متَّحدان معنًى واستعمالاً. وقيل: السُّخرية والاستهزاء بمعنًى، لكن الأول قد يتعدَّى بـ «مِن» والباء.

---

(١) في معاني القرآن ٣/ ٥٦.
(٢) في مجمع البيان ٧/ ١٦.
(٣) البيت في المحرر الوجيز ٢/ ٢٧٠، والبحر ٤/ ٦٦، والدر المصون ٤/ ٥٤٦، واللباب ٨/ ٤٢، وحاشية الشهاب ٤/ ٢٦، ووقع في الأصل و(م) والحاشية: ضربة، بدل: ضبة.
(٤) في المفردات (حاق): قيل: أصله. . .
(٥) في تهذيب اللغة ٥/ ١٢٦.
(٦) مادة (حوق).
(٧) في مادة (حيق). وما سيأتي بين حاصرتين منه.

وفي «الدُّرّ المصون»[١]: لا يقال إلَّا: استهزأ به، ولا يتعدَّى بـ «مِن».

وجوَّز أبو البقاء[٢] أن يكون الضميرُ للمستهزئين، والجارُّ والمجرور حينئذ متعلِّق بمحذوف وقع حالاً من ضمير الفاعل في «سخروا».

ورُدَّ بأنَّ المعنى حينئذ: فحاق بالذين سخروا كائنين من المستهزئين، ولا فائدةَ لهذه الحال؛ لانفهامها مِن «سخروا».

وأُجيب بأنَّ هذا مبنيٌّ على أنَّ الاستهزاء والسخرية بمعنًى، وليس بلازم. فلعل مَن جعل الضمير للمستهزئين، يجعل الاستهزاءَ بمعنى طلب الهزء، فيصحُّ بيانه ولا يكون في النَّظم تكرار. فعن الراغب[٣]: الاستهزاء: ارتياد الهزءِ، وإن كان قد يعبَّر به عن تعاطي الهزء، كالاستجابة في كونها ارتياداً للإجابة وإن كان قد يجري مَجرى الإِجابة.

وجوَّز رجوعُ الضمير إلى أمم الرسل، ونُسب إلى الحوفي. وردَّه أبو حيان[٤] بأنه يَلزم إرجاعُ الضمير إلى غيرِ مذكور. وأُجيب عنه بأنه في قوَّة المذكور.

و«بالذين» متعلِّق بـ «حاق» وتقديمُه على فاعله ـ وهو «ما» ـ للمسارعة إلى بيان لُحوق الشرِّ بهم. وهي إمَّا مصدرية، وضميرُ «به» للرسول الذي في ضمنِ الرسل. وإمَّا موصولة، والضمير لها، والكلامُ على حذف مضاف، أي: فأحاط بهم وبالُ الذي كانوا يستهزئون به. وقد يقال: لا حاجةَ إلى تقدير مضاف، وفي الكلام إطلاق السبب على المسبَّب؛ لأن المحيط بهم هو العذاب ونحوُه، لا الاستهزاء ولا المستهزَأ به، لكنْ وضع ذلك موضعَه مبالغةً.

وقيل: إنَّ المراد من الذي كانوا يستهزئون به هو العذابُ الذي كان الرسل يخوِّفونهم إياه، فلا حاجةَ إلى ارتكاب التجوُّز السابق أو الحذفِ. وقد اختار ذلك الإِمام الواحديُّ. والاعتراضُ عليه بأنه لا قرينة على أنَّ المراد بالمستهزأ به هو

---

(١) ٤/ ٥٤٧.

(٢) في الإملاء ٢/ ٥١٤-٥١٥.

(٣) في المفردات (هزؤ).

(٤) في البحر ٤/ ٨٠.

العذابُ، بل السِّياق دليل على أنَّ المستهزأ بهم الرسلُ عليهم الصلاة والسلام: يدفعه أنَّ الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستلزِم لاستهزائهم بما جاؤوا به وتوعَّدوا قومهم بنزوله، وأنَّ مِثله لظهوره لا يحتاج إلى قرينة.

ومن الناس مَن زعم أنَّ «حاق بهم» كنايةٌ عن إهلاكهم، وإسنادُه إلى ما أسند إليه مجاز عقليٌّ، من قبيل: أَقدمَني بلدَك حقٌّ لي على فلان، إذ من المعلوم من مذهب أهل الحقِّ أنَّ المُهلِك ليس إلا اللهُ تعالى، فإسناده إلى غيره لا يكون إلَّا مجازاً.

وأنت تعلم أن الحَيق الإحاطة، ونسبتها إلى العذاب لا شبهة في أنها حقيقة، ولا داعيَ إلى تفسيره بالإهلاك وارتكابِ المجاز العقلي. ولعل مرادَ مَن فسَّر بذلك بيانُ مؤدَّى الكلام ومجموعِ معناه. نَعَم إذا قلنا: إن الإحاطة إنما تكون للأَجسام دون المعاني، فلا بدَّ من ارتكاب تجوُّز في الكلام على تقدير إسنادها إلى العذاب، لكن لا على الوجه الذي ذكره هذا الزاعمُ، كما لا يخفى.

وفي جمع «كانوا» و«يستهزئون» ما مرَّ غيرَ مرَّة في أمثاله. و«به» متعلِّق بما بعده. وتقديمُه لرعاية الفواصل.

﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾ خطاب لسيِّد المخاطَبين ﷺ بإنذار قومه، وتذكيرِهم بأحوال الأُمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم، تحذيراً لهم عما هم عليه مما يحاكي تلك الأفعالَ. وفي ذلك أيضاً تكملةٌ لتسليته عليه الصلاة والسلام بما في ضمنه من العِدَة اللطيفة بأنه سيَحيق بهم مثلُ ما حاق بأضرابهم الأوَّلين. وقد أَنجزَ سبحانه وتعالى ذلك إنجازاً أَظهرَ من الشمس يومَ بدر.

والمراد من النظر التفكُّر. وقيل: النظر بالأبصار. وجمع بينهما الطبرسيُّ[1] بناءً على القول بجواز مثل ذلك.

و«كيف» خبر مقدَّم لـ «كان»، أو حال، وهي تامّة. والعاقبة مآل الشيء، وهي مصدر كالعافية.

---

(١) في تفسيره ٧/ ١٧.

والتعبير بالمكذِّبين دون المستهزئين، قيل: للإشارة إلى أنَّ مآلَ من كذَّب إذا كان كذلك، فكيف الحال في مآل مَن جمع بينه وبين الاستهزاء.

وأُورد عليه أنَّ تعريف المكذِّبين للعهد، وهم الذين سخروا، فيكونون جامعين بين الأمرَين، مع أنَّ الاستهزاء بما جاؤوا به يستلزم تكذيبَه.

ولا يخفى أنَّ مقصود القائل أنَّ أولئك وإن جمعوا الأمرين، لكن في الإشارة إليهم بهذا العنوان هنا ما لا يخفَى من الإشارة إلى فظاعة ما نالهم.

وقيل: إن وضع المكذِّبين موضعَ المستهزئين لتحقيق أنَّ مدار ما أصابهم هو التكذيب؛ لينْزجرَ السامعون عنه، لا عن الاستهزاء فقط مع بقاءِ التكذيب بحاله بناءً على توهُّم أنه المدارُ في ذلك.

وعطفُ الأمر بالنظر على الأمر بالسير بـ «ثم» قيل: للإيذان بتفاوتِ ما بينهما وإن كان كلٌّ من الأمرين واجباً؛ لأنَّ الأول إنما يُطلب للثاني، كما في قولك: توضَّأ ثم صلِّ.

وقيل: للإِيذان بالتفاوت؛ لأن الأوَّل لإِباحة السير في الأرض للتجارة وغيرِها من المنافع، والثاني: لإيجاب النظر في آثار الهالكين، ولا ريب في تباعد مابين الواجبِ والمباح.

وأورد عليه ـ كما قال الشِّهاب[1] ـ أنه يأباه سلامةُ الذوق؛ لأنَّ فيه إِقحامَ أمرٍ أجنبي ـ وهو بيان إباحة السير للتجارة ـ بين الإِخبار عن حال المستهزئين وما يناسبه وما يتَّصل به من الأمر بالاعتبار بآثارهم، وهو مما يخلُّ بالبلاغة إخلالاً ظاهراً.

وتُعقِّب بأن هذا وإن تراءى في بادئ النظر، لكنه غيرُ واردٍ، إذ [illegible] غيرُ أجنبيٍّ؛ لأن المراد خِذلانُهم وتخليتهم وشأنَهم من الإِعراض عن الحقِّ بالتشاغل بأمر دنياهم، كقوله تعالى: ﴿وَلِيَتَمَتَّعُوا۟﴾ [العنكبوت:٦٦] وهذا حاصلُ ما قيل: إن الكلام مجازٌ عن الخذلان والتخلية، وإنَّ ذلك الأمرَ متسخَّط إلى الغاية، كما تقول لمن عزم على أمر مؤدٍّ إلى ضرر عظيم فبالغتَ في نصحه ولم ينجع فيه: أنت وشأنَك، و: افعل ما شئت، فإنك لا تريد بذلك حقيقةَ الأمر، كيف والآمر بالشيء مريدٌ له،

---

(١) في حاشيته ٤/ ٢٧.

وأنت شديد الكراهة متحسِّر؟ ولكنك كأنك قلت له: إذ قد أبيت النصح فأنت أهلٌ لأن يقال لك: افعل ما شئت. ولا يخفى أنَّ انفهام ذلك من الآية في غاية البعد.

وفرَّق الزمخشريُّ[1] بين هذه الآية وقولهِ في سورة النمل: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ [الآية:٦٩] بحمل الأمر بالسير هنا على الإباحة المذكورة آنفاً، وحملِ الأمر به هناك على السير لأجل النظر؛ ولهذا كان العطفُ بالفاء في تلك الآية.

ونظر فيه بعضهم بغير ما أشرنا إليه أيضاً، وذكر أنَّ التحقيق أنه سبحانه قال هنا: «ثم انظروا» وفي غيرِ ما موضع: «فانظروا»؛ لأنَّ المقام هنا يقتضي «ثم» دونَه في هاتيك المواضع، وذلك لتقدُّم قولهِ تعالى فيما نحن فيه: «ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض» مع قوله سبحانه وتعالى: «وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين» والأول يدلُّ على أن الهالكين طوائفُ كثيرة، والثاني يدلُّ على أن المُنشأ بعدهم أيضاً كثيرون، فيكون أمرهم بالسير دعاءً لهم إلى العلم بذلك، فيكون المراد به استقراءَ البلاْد، ومنازلِ أهل الفساد، على كثرتها، ليروا الآثار، في ديارٍ بعد ديار. وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدَّة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاءُ، ولا كذلك في المواضع الأُخر. اهـ. ولا يخلو عن دغدغة.

واختار غيرُ واحد أن السير متَّحد هناك وهنا، ولكنه أمر ممتدٌّ، يعطف النظر عليه بالفاء تارةً نظراً إلى آخره، وبـ «ثم» أخرى نظراً إلى أوله، وكذا شأنُ كلِّ ممتدٍ.

﴿قُل﴾ على سبيل التقريع لهم والتوبيخ ﴿لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ من العقلاء وغيرِهم، أي: لمن الكائناتُ جميعاً، خلقاً وملكاً وتصرُّفاً.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ﴾ تقرير للجواب نيابةً عنهم، أو إلجاءٌ لهم إلى الإقرار بأن الكلَّ له سبحانه وتعالى. وفيه إشارة إلى أنَّ الجواب قد بلغ من الظهور إلى حيث لا يَقدر على إنكاره منكِر، ولا على دفعه دافع، فإنَّ أمر السائل بالجواب إنما يَحسُن ـ كما قال الإمام[2] ـ في موضع يكون فيه الجواب كذلك. قيل: وفيه إشارةٌ إلى أنهم تثاقلوا في الجواب مع تعيُّنه لكونهم محجوجين.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٧.

(٢) في التفسير الكبير ١٢/ ١٦٤.

وذكر عصام المِلَّة أن قوله سبحانه وتعالى: «قل لمن. . .» إلخ معناه الأمر بطلب هذا المطلب والتوجُّهِ إلى تحصيله، وقوله عزَّ وجلَّ: «قل لله» معناه: أنك إذا طلبت وأدّى نظرك إلى الحقِّ، فاعترف به ولا تنكره. وهذا إرشادٌ إلى طريق التوحيد في الأفعال بعد الإرشاد إلى التوحيد في الألوهية، وهو الاحتراز عن حال المكذِّبين. وفي هذا إشارةٌ إلى وجه الربط، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً ما يُعلم منه الوجهُ الوجيه لذلك.

والجارُّ والمجرور خبرُ مبتدأ محذوف، أي: لله تعالى ذلك، أو ذلك لله تعالى شأنه.

﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ جملة مستقلَّة داخلة تحت الأمر، صادحةٌ بشمول رحمته عزَّ وجلَّ لجميع الخلق إثرَ بيان شمولِ ملكه وقدرتهِ سبحانه وتعالى للكلِّ المصحِّح لإنزال العقوبة بالمكذِّبين، مسوقةٌ لبيان أنه تعالى رؤوف بالعباد، لا يعجل عليهم بالعقوبة، ويقبل منهم التوبة، وما سبق وما لَحِق من أحكام الغضب ليس إلَّا من سوء اختيار العباد؛ لسوء استعدادهم الأزليِّ، لا من مقتضيات ذاته جلَّ وعلا ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ٣٣].

ومعنى كَتْبِ الرحمة على نفسه جلَّ شأنه إيجابُها ـ بطريق التفضُّل والإحسان ـ على ذاته المقدَّسة بالذات، لا بتوسُّط شيء.

وقيل: هو ما أخرجه الشيخان[١] وغيرُهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لَمَّا قضى الله تعالى الخلقَ، كتب كتاباً فوضعه عنده فوق العرش: إنَّ رحمتي سبقت غضبي»، وفي رواية الترمذي عنه مرفوعاً: «لما خلق الله تعالى الخلق كتب كتاباً عنده بيدهِ على نفسه أن رحمتي تغلبُ غضبي»[٢]، وفي رواية ابنِ مردويه عنه: «إنَّ الله تعالى كتب كتاباً بيده لنفسه قبل أن يخلق السماواتِ والأرض، فوضعه تحت عرشه، فيه: رحمتي سبقت غضبي»[٣] إلى غير ذلك من الأخبار.

---

(١) صحيح البخاري (٣١٩٤) و(٧٤٢٢)، وصحيح مسلم (٢٧٥١).

(٢) سنن الترمذي (٣٥٤٣) بلفظ قريب.

(٣) الدر المنثور ٣/ ٦، وأخرجه أيضاً أحمد (٩١٥٩).

ومعنى سبق الرحمة وغَلَبتها فيها أنها أقدم تعلُّقاً بالخلق وأكثرُ وصولاً إليهم، مع أنها من مقتضيات الذات المفيضةِ للخير.

وفي «شرح مسلم»[١] للإمام النوويّ: قال العلماء: غضبُ الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الإرادة، فإرادته الثوابَ للمطيع والمنفعةَ للعبد تسمَّى رضًا ورحمة، وإرادتُه عقابَ العاصي وخذلانَه تسمَّى غضباً، وإرادته سبحانه وتعالى صفةٌ له قديمةٌ يريد بها [جميعَ الممكنات]. قالوا: والمراد بالسبق والغَلَبة هنا كثرةُ الرحمة وشمولُها، كما يقال: غلب على فلان الكرمُ والشَّجاعة، إذا كثرا منه. انتهى. وهو يرجع إلى ما قلنا.

وحاصل الكلام في ذلك أنَّ السبق والغلبة في التعلُّقات في نفس الصفة الذاتية، إذ لا يتصوَّر تقدمُ صفة على صفة فيه تعالى؛ لاستلزامه حدوثَ المسبوق، وكذا لا يتصوَّر الكثرة والقلَّة بين صفتين؛ لاستلزام ذلك الحدوث.

وقد يراد بالرحمة ما يُرحم به، وهي بهذا المعنى تتَّصف بالتعدُّد والهبوط، ونحوِ ذلك أيضاً. وعليه يخرَّج ما أخرجه مسلم[٢] وابنُ مردويه عن سلمانَ الفارسيِّ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله تعالى خلق يومَ خَلَقَ السماواتِ والأرض مئةَ رحمة، كلُّ رحمة طِباقَ ما بين السماوات والأرض، فجعل منها في الأرض رحمة، بها تعطف الوالدةُ على ولدها، والوحشُ والطير بعضُها على بعض، فإذا كان يومُ القيامة أكملها بهذه الرحمة».

وأخرج عبد بن حميد وغيره عن عبد الله بن عمرو قال: إنَّ للهِ تعالى مئةَ رحمة، أَهبط منها رحمةً واحدة إلى أهل الدنيا، يتراحم بها الجِنُّ والإنس، وطائرُ السماء، وحيتان الماء، ودوابُّ الأرض وهوامُّها، وما بين الهواء، واختزن عنده تسعاً وتسعين رحمةً، حتى إذا كان يومُ القيامة، اختلج الرحمةَ التي كان أَهبطها إلى أهل الدنيا فَحَواها إلى ما عنده، فجعلها في قلوب أهل الجنَّة وعلى أهل الجنة[٣].

(١) ١٧/ ٦٨. وما سيأتي بين حاصرتين منه.
(٢) برقم (٢٧٥٣).
(٣) في الدر المنثور ٣/ ٦، وأخرجه أيضاً الطبري ٩/ ١٧٠ واختلج: انتزع. اللسان (خلج).

والمراد بالرحمة في الآية ما يعمُّ الدارين مع عموم متعلَّقها، فما روي عن الكلبيِّ من أنَّ المعنى: أَوجب لنفسه الرحمةَ لأمَّة محمد ﷺ بألَّا يعذبَهم عند التكذيب كما عذَّب مَن قبلهم من الأُمم الخالية والقرونِ الماضية عند ذلك، بل يؤخِّرهم إلى يوم القيامة = لم يدعُ إليه إلَّا إظهارُ ما يناسب المقام من أَفراد ذلك العامّ.

وفي التعبير عن الذات بالنفس ردٌّ على مَن زعم أنَّ لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإنْ أُريد به الذات إلَّا مشاكلة. واعتبارُ المشاكلة التقديرية غيرُ ظاهر كما هو ظاهر.

وقوله سبحانه: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ جوابُ قَسَم محذوف، وقع ـ على ما قال أبو البقاء[1] ـ «كتب» موقعَه.

والجملة استئناف نحويٌّ مسوق للوعيد على إشراكهم وإغفالهم النظرَ.

وقيل: بيانيّ، كأنه قيل: وما تلك الرحمة، فقيل: إنه تعالى لَيجمعنَّكم... إلخ؛ وذلك لأنه لولا خوفُ القيامة والعذاب، لحصل الهرجُ والمرج، وارتفع الضبط وكثر الخبط.

وأُورد عليه أنه إنما يظهر ما ذُكر لو كانوا معترفين بالبعث، وليس فليس.

وقال بعض المحقِّقين أيضاً: إنه تكلُّف، ولا يتوجَّه فيه الجواب إلَّا باعتبار ما يلزم التخويفَ من الامتناع عن المناهي المستلزِم للرَّحمة.

وقيل: صلاحية ما في الآية للجواب باعتبار أنَّ المراد: لَيجمعنّكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآنَ على تكذيبكم، على ما أشار إليه الكلبيّ.

وقيل: إن القَسَم وجوابه في محلِّ نصب على أنه بدلٌ من «الرحمة» بدلَ البعض، وقد ذكر النحاةُ أنَّ الجملة تُبدَل من المفرد. نعم لم يتعرَّضوا لأنواع البدل في ذلك.

والجارُّ والمجرور قيل: متعلِّق بمحذوف، أي: لَيجمعنَّكم في القبور مبعوثين

(١) في الإملاء ٢/٥١٦.

إلى يوم... إلخ، على أنَّ البعث بمعنى الإرسال، وهو مما يتعدّى بـ «إلى»، ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمين.

واعتُرض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان، إلَّا أن يرادَ بيوم القيامة واقعتُها في موقعها.

وقيل: هو متعلِّق بالفعل المذكور، والمراد جمعٌ فيه معنى السَّوق والاضطرار، كأنه قيل: لَيبعثنَّكم ويسوقنَّكم ويَضطرنَّكم إلى يوم القيامة، أي: إلى حسابه.

وقيل: إنه متعلِّق بالفعل، و«إلى» بمعنى «في» كما في قوله:

[فـ]لا تتركنِّي بالوعيد كأنني ... إلى الناس مَطليٌّ به القارُ أجربُ[1]

ومنع بعضهم مجيءَ «إلى» بمعنى «في» في كلامهم، ولو صحَّ ذلك لجاز: زيد إلى الكوفة، بمعنى: في الكوفة، وتأوَّل البيت بتضمين: مضافاً أو مبغَضاً أو مكرَهاً.

وأجيب: بأنَّ ذلك إنما يَرِد إذا قيل: إنَّ استعمال «إلى» بمعنى «في» قياس مطَّرد، ولعل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذُكر، وارتكابُ التضمين خلافُ الأصل، وارتكاب القول بأنَّ «إلى» بمعنى «في» وإنْ لم يكن مطَّرداً أهونُ منه.

وقيل: إنها بمعنى اللام. وقيل: زائدة.

والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السِّياق.

وقيل: عامٌّ لهم وللمؤمنين، بعد أن كان خاصًّا بالكافرين، أي: لَيجمعنَّكم أيها الناسُ إلى يوم القيامة ﴿لَا رَيْبَ فِيهِۚ﴾ أي: لا ينبغي لأحد أن يرتابَ فيه؛ لوضوح أدلَّته وسطوعِ براهينه التي تقدَّم بعضٌ منها.

والجملة حال من اليوم، والضميرُ المجرور له. ويحتمل أن تكونَ صفةً لمصدر محذوف، والضمير له، أي: جمعاً لا ريب فيه. وجوِّز أن تكون تأكيداً لما قبلها، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ٢].

---

(١) البيت للنابغة الذبياني، وهو في ديوانه ص١٨، وما بين حاصرتين منه.

﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ بتضييع رأس مالهم، وهو الفطرةُ الأصلية والعقلُ السليم، والاستعداد القريب الحاصلُ من مشاهدة الرسولِ ﷺ واستماعِ الوحي، وغيرِ ذلك من آثار الرَّحمة.

وموضع الموصول قيل: نصب على الذَّمِّ، أو رفع على أنه خبرٌ لمبتدأ محذوف، أي: أنتم الذين، وهو نعتٌ مقطوعٌ، ولا يلزم أن يكون كلُّ نعت مقطوع يصح إتباعه نعتاً، بل يكفي فيه معنى الوصف، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ﴾ [الهمزة: ١-٢] كيف قطع فيه «الذي» مع عدم صحَّة إتباعه نعتاً للنكرة، فلا يَرِد أن القطع إنما يكون في النعت والضميرُ لا ينعت.

وقيل: هو بدل من الضمير بدلَ بعضٍ من كلٍّ بتقدير ضمير، أو هو خبرُ مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً، ولا اختصاصَ للقطع بالنعت.

ولعلهم إنما لم يجعلوه منصوباً بفعل مقدَّر، أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذُكر؛ لدعواهم أن مجرَّد التقدير لا يفيد الذمَّ أو المدح إلَّا مع القطع.

واختار الأخفش[(١)] البدليةَ، وتعقَّب ذلك أبو البقاء[(٢)] بأنه بعيد؛ لأن ضمير المتكلِّم والمخاطَب لا يُبدَل منهما، لوضوحهما غايةَ الوضوح، وغيرُهما دونَهما في ذلك.

وقيل: هو مبتدأٌ، خبرُه: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝١٢﴾ والفاء للدلالة على أنَّ عدم إيمانهم وإصرارَهم على الكفر مسبَّب عن خسرانهم؛ فإنَّ إبطال العقل باتِّباع الحواسِّ والوهمِ والانهماكِ في التقليد أدَّى بهم إلى الإصرار على الكفر والامتناعِ عن الإيمان.

وفي «الكشاف»[(٣)]: فإنْ قلت: كيف يكون عدمُ إيمانهم مسبَّباً عن خسرانهم، والأمرُ على العكس؟ قلت: معناه: الذين خسروا أنفسَهم في علم الله تعالى لاختيارهم الكفرَ فهم لا يؤمنون.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٤٨٢.
(٢) في الإملاء ٢/٥١٦.
(٣) ٢/٨.

وحاصل الكلام على هذا: الذين حَكَمَ اللهُ تعالى بخسرانهم لاختيارهم الكفرَ فهم لا يؤمنون. والحكم بالخسران سابقٌ على عدم الإيمان؛ لأنه مقارِنٌ للعلم باختيار الكفرِ لا لحصوله بالفعل، فيصحُّ ترتُّب عدم الإيمان عليه من هذا الوجه. وأنت تعلم أنَّ هذا السؤالَ يندفع بحمل الخسران على ما ذكرناه، ولعله أَولى مما في «الكشاف» لما فيه من الدَّغدغة.

والجملة ـ كما قال غير واحد ـ تذييل مسوقٌ من جهته تعالى لتقبيح حالهم، غيرُ داخلة تحت الأمر.

وقيل: الظاهر على تقدير الابتداء عطفُ الجملة على «لا ريب فيه» فيحتاج الفصل إلى تكلُّف تقديرِ سؤال، كأنه قيل: فلِمَ يرتاب الكافرون به؟ فأُجيب: بأن خسرانهم أنفسَهم صار سبباً لعدم الإيمان. وجوِّز على ذلك التقدير كونُ الجملة حالية. وهو كما ترى.

❁ ❁ ❁

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أي: سماواتِ عالَم الأرواح، وأرضَ عالم الجسم. ويقال: الروح سماء القلب؛ لأنَّ منها ينزل غيثُ الإلهام، والقلبُ أرضها؛ لأن فيه ينبت زهرُ الحكمة ونور المعرفة.

﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ أي: وأنشأ في عالم الجسم ظلماتِ المراتب التي هي حُجُبٌ ظلمانية للذَّات المقدَّس، وأنشأ في عالم الأرواح نورَ العلم والإدراك. ويقال: الظلمات الهواجسُ والخواطر الباطلة، والنور الإلهام. وقال بعضهم: الظلمات أعمالُ البدن، والنور أحوال القلب.

﴿ثُمَّ﴾ بعد ظهور ذلك ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ غيرَه ويُثبتون معه سبحانه وتعالى مَن يساويه في الوجود، وهو الله الذي لا نظيرَ له في سائر صفاته.

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ وهو طين المادَّة الهيولانية ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ أي: حدًّا معيَّناً من الزمان، إذا بلغه السالك إلى ربِّه سبحانه وتعالى فني فيه عزَّ شأنه ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ وهو البقاءُ بعد الفناء.

وقيل: الأجل الأوَّل هو الذي يقتضيه الاستعدادُ طبعاً بحسب الهويّة ـ وهو المسمَّى أجلاً طبيعيًّا ـ للشخص بالنظر إلى مزاجه الخاصِّ وتركيبه المخصوص، بلا اعتبار عارضٍ من العوارض الزمانية. ونُكِّر؛ لأنه من أحكام القضاءِ السابق الذي هو أمُّ الكتاب، وهي كُلِّيَّة منزَّهة عن التشخُّصات، إذ محلُّها الروح الأول المقدَّس. والأجل الثاني هو الأجل المقدَّر الزمانيُّ الذي يقع عند اجتماع الشرائط وارتفاعِ الموانع، وهو مثبَت في كتاب النفس الفَلَكية التي هي لَوح القَدَر.

﴿ثُمَّ أَنتُمْ﴾ بعد ما علمتم ذلك ﴿تَمْتَرُونَ﴾ وتشكُّون في تصرُّفه فيكم كما يشاء.

﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ أي: سواءٌ ألوهيته بالنسبة إلى العالم العلويِّ والسفلي ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾ في عالم الأرواح، وهو عالمُ الغيب ﴿وَجَهْرَكُمْ﴾ في عالم الأجسام، وهو عالم الشَّهادة ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ فيهما من العلوم والحركات والسَّكنات وغيرِها، فيجازيكم بحسَبها.

وقيل: المعنى: يعلم جَوَلانَ أرواحكم في السماء لطلب معادن الأفراح، وتقلُّبَ أشباحكم في الأَرض لطلب الوسيلة إلى مشاهدته، ويعلم ما تحصِّلونه بذلك.

﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ الأنفُسية والآفاقية ﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ لسوء اختيارهم وعَمَى أَعينهم عن مشاهدة أنوار اللهِ تعالى الساطعةِ على صفحات الوجود.

﴿وَقَالُوا﴾ لضَعف يقينهم: ﴿لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾ فنراه؛ لتزولَ شبهتنا ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ أي: أمرُ هلاكهم؛ لعدم قدرتهم على تحمُّل مشاهدته ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾ ليمكنَهم مشاهدتُه.

﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي: ما في العالمين ﴿قُل لِّلَّهِ﴾ إيجاداً وإفناءً ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾. قال سيِّدي الشيخ الأكبر قدَّس الله تعالى سرَّه: إن رحمة الله تعالى عامَّةٌ، وهي نعمة الامتنان التي تُنال من غير استحقاق، وهي المرادة في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وإليها الإشارةُ بالرحمن في البسملة. وخاصَّةٌ، وهي الواجبة المرادة بقوله تعالى:

﴿فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وإليها الإشارةُ بالرحيم فيها. ويشير كلامه قدَّس الله تعالى سرَّه في «الفتوحات»[1] إلى أنَّ ما في الآية هو الرحمةُ الخاصة، ومقتضى السِّياق أنها الرحمة العامة.

وذكر قدَّس الله تعالى سرَّه في أثناء الكلام على الرحمة وقولِ الله عزَّ شأنه يومَ القيامة: «شفعت الملائكة، وشفعت النبيُّون والمؤمنون، وبقي أَرحمُ الراحمين»[2]: إن رحمة الله تعالى سبقت غضبَه كما في الخبر[3]. فهي أمامَ الغضب، فلا يزال غضبُ الله تعالى يجري في شأواه بالانتقام من العباد حتى ينتهيَ إلى آخر مداه، فيجد الرحمةَ قد سبقته، فتتناول منه العبدَ المغضوب عليه، فتُبسَط عليه ويرجع الحكمُ لها فيه، والمدى الذي يقطعه[4] الغضبُ ما بين «الرحمن الرحيم» الذي في البسملة، وبين «الرحمن الرحيم» الذي بعد «الحمد لله رب العالمين»، فـ «الحمد لله رب العالمين» هو المدى، وأولُه وآخِره ما قد علمت. وإنما كان ذلك عينَ المدى؛ لأن فيه يظهر السرَّاء والضرَّاء؛ ولهذا كان فيه الحمدُ وهو الثناء، ولم يقيد بسرَّاء ولا ضرَّاء، فيعمُّهما[5]. ويقول الشرع في حمد السرَّاء: الحمد لله المنعم المتفضِّل، ويقول في حمد الضرَّاء: الحمد لله على كلِّ حال. فالحمد لله قد جاء في السرَّاء والضرَّاء؛ فلهذا كان عينَ المدى، وما من أحد في الدار الآخرة إلَّا وهو يَحمد اللهَ تعالى، ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمراره عليه، فجعل الله تعالى عَقِيب ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فالعالَم بينهما[6] بما هو عليه من محمود ومذموم. وهذا شبيهٌ بما جاء في سورة «ألم نشرح»[7]، وهو تنبيه عجيبٌ منه سبحانه وتعالى لعباده ليتقوَّى عندهم الرجاءُ والطمع في رحمة الله تعالى.

---

(١) في الباب الثاني والتسعين وثلاثمئة ٣/ ٥٥٠ دار صادر. وما قبله منه.

(٢) قطعة من حديث أبي سعيد الخدري الطويل، أخرجه البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣). وهو عند أحمد (١١٨٩٨).

(٣) تقدم تخريجه ص٦٣ من هذا الجزء.

(٤) في الفتوحات: يعطيه.

(٥) في الفتوحات: لأنه يعم السراء والضراء.

(٦) في الفتوحات: فالعالم بين هذه الرحمة ورحمة البسملة.

(٧) في الفتوحات: قوله تعالى: «فإن مع العسر يسراً» ثم «إن مع العسر يسراً».

وأنت إذا التفتَّ أدنى التفاتٍ تعلم أنه ما من أثر من آثار البطش إلَّا وهو مطرَّز برحمة الله تعالى، بل ما من سعدٍ ونحس إلَّا وقد خرج من مطالع أفلاك الرَّحمة التي فاضت شآبيبُها على القوابل حسب القابليات.

ومما يُظهر سبقَ الرحمة أن كلَّ شيءٍ موجودٍ مسبوقٌ بتعلُّق الإرادة بإيجاده وإخراجه من حيِّز العدم الذي هو معدن كلِّ نقص، ولا ريب في أنَّ ذلك رحمةٌ، كما أنه لا ريب في سبقه.

نعم تنقسم الرحمةُ من بعض الحيثيات إلى قسمين: رحمة مَحْضة لا يشوبها شيءٌ من النِّقمة، كنعيم الجنة، وهي الطالعةُ من بروج اسمه سبحانه «الرحيم»، ولكونه ﷺ يحبُّ دخول أمَّته الجنةَ ويكره لهم النارَ، سمَّاه الحقُّ عزَّ اسمه: «الرحيم» في قوله سبحانه وتعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]. ورحمة قد يشوبها نقمةٌ، كتأديب الولد بالضرب رحمةً به، وكشرب الدواء المرِّ البشع، وهي المُشرقة من مطالع آفاق اسمه عزَّ اسمُه «الرحمن». ولعل هذه الرحمةَ العامَّة هي المرادةُ في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ثم اعْلَمْ أنَّ سَبْقَ الرحمةِ الغضبَ يقتضي ظاهراً سَبْقَ تجلِّيات الجمال على تجلِّيات الجلال، لأنَّ الرحمة من الجمال، والغضب من الجلال.

وذكر مولانا الشيخ عبدُ الكريم الجيليُّ قدِّس سرُّه أنَّ الجلال أسبقُ من الجمال؛ فقد ورد في الحديث: «العظمة إزاري والكِبرياءُ ردائي»[1] ولا أقربَ من ثوب الرِّداء والإِزار إلى الشخص، ثم قال: ولا يناقض هذا قولَه جلَّ شأنه: «سبقت رحمتي غضبي» فإنَّ الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم، والعمومُ من الجلال.

وادَّعى أنَّ الصفة الواحدة الجمالية إذا استوفت كمالَها في الظهور أو قاربت، سمِّيت جلالاً؛ لقوَّة ظهور سلطان الجمال، فمفهومُ الرحمة من الجمال، وعمومُها وانتهاؤها جلال.

---

(١) أخرجه أحمد (٨٨٩٤) من حديث أبي هريرة ﷺ، وقد تقدم ١/ ٤٠٤.

وأنت تعلم أنه إذا فسِّر السبقُ بالمعنى الذي نقله النوويُّ عن العلماء سابقاً، وهو الكثرةُ والشمول، فهو مما لا ريبَ في تحقُّقه في الرحمة، إذ في كلِّ غضبٍ رحمةٌ، وليس في كلِّ رحمةٍ غضب، كما لا يخفَى على مَن حقَّق النظر.

وبالجملة في رحمته سبحانه مطمعٌ أيُّ مطمع، حتى إن إبليس يرجوها يوم القيامة، على ما يدلُّ عليه بعض الآثار. وأحظى الناس بها إن شاء اللهُ تعالى هذه الأمةُ. نسأل اللهَ تعالى لنا ولكم الحظَّ الأوفرَ منها.

﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ الصُّغرى أو الكبرى ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ في نفس الأمر، وإنْ لم يشعر به المحجوبون.

﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ بإهلاكها في الشهوات واللَّذات الفانية، فحُجبوا عن الحقائق الباقية النورانية، واستبدلوا بها المحسوساتِ الفانيةَ الظُّلمانية ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ لذلك. نسأل اللهَ سبحانه وتعالى العفوَ والعافية في الدِّين والدنيا والآخرة.

❁ ❁ ❁

﴿وَلَهُۥ﴾ عطف على «لله» فهو داخلٌ تحت «قل» على أنه احتجاج ثانٍ على المشركين. وإليه ذهب غير واحد.

وقال أبو حيّان[1]: الظاهر أنه استئنافُ إخبار، وليس مندرجاً تحت الأمر، أي: ولله سبحانه وتعالى خاصَّة ﴿مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ أي: الوقتين المخصوصين. و«ما» موصولة.

و«سكن» إما من السُّكنى، فيتناول الكلامُ المتحركَ والساكنَ من غير تقدير. وتَعدِيتها بـ «في» إلى الزمان، مع أن حقَّ استعمالها في المكان؛ لتشبيه الاستقرارِ بالزمان بالاستقرار بالمكان. وجوِّز أن يكون هناك مشاكلةٌ تقديرية؛ لأنَّ معنى «لله ما في السماوات والأرض»: ما سكن فيهما واستقرَّ، والمراد: وله ما اشتملا عليه.

---

(١) في البحر ٤/ ٨٣.

وإما من السكون ضد الحركة كما قيل، وفي الكلام الاكتفاءُ بأحد الضدَّين، كما في قوله تعالى: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] والتقدير: ما سكن فيهما وتحرَّك. وإنَّما اكتفى بالسكون عن ضدِّه دون العكس؛ لأن السكونَ أكثر وجوداً، وعاقبةُ كلِّ متحرِّك السكونُ، كما قيل:

إذا هبَّت رياحك فاغتنمها فإنَّ لكل خافقةٍ سكونُ[1]

ولأنَّ السكون في الغالب نعمة؛ لكونه راحةً، ولا كذلك الحركةُ.

ورُدَّ بأنه لا وجهَ للاكتفاء بالسكون عن التحرُّك في مقام البسطِ والتقرير، وإظهارِ كمال الملك والتصرُّف.

وأجيب بأن هذا المحذوفَ في قوَّة المذكور؛ لسرعة انفهامه مِن ذكر ضدِّه، والمقام لا يستدعي الذِّكر، وإنما يستدعي عمومَ التغيرات والتصرُّفات الواقعةِ في الليل والنهار، ومتى التُزم كونُ السكون مع ضدِّه السريعِ الانفهام كنايةً عن جميع ذلك، ناسب المقام.

وقيل: إنَّ ما سكن يعمُّ جميع المخلوقات؛ إذ ليس شيءٌ منها غيرَ متَّصف بالسكون، حتى المتحرِّك حالَ ما يرى متحركاً، بناءً على ما حُقِّق في موضعه من أنَّ تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلَّة السَّكنات المتخلِّلة وكثرتها.

وفي معنى الحركة والسكونِ وبيانِ أقسام الحركة المشهورةِ كلامٌ طويل يطلب من محلِّه.

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾ أي: المبالغ في سَماع كلِّ مسموع، فيسمع هواجسَ كلِّ ما سكن في المَلَوين.

﴿ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣﴾﴾ أي: المبالغ في العلم بكلِّ معلوم من الأجناس المختلفة. والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعِه وعلمه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جلَّ شأنه. أو للوعيد على أقوالهم وأفعالهم؛ ولذا خصَّ السمع والعلم بالذِّكر. وهي تحتمل أن تكونَ من مقول القول، وأن تكونَ من مقول الله تعالى.

---

(١) نسبه في غرر الخصائص الواضحة ص٢٤٠ لابن هندو. وهو في التمثيل والمحاضرة ص٢٤١، والحلل في شرح أبيات الجمل ص٣٠٢ دون نسبة.

﴿قُلْ﴾ للمشركين بعد توبيخهم بما سبق ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ إنكار لاتخاذ غيرِ الله تعالى وليًّا، لا لاتخاذ الوليِّ مطلقاً؛ ولذا قدِّم المفعول الأوَّل وأُولِيَ الهمزةَ. ونحوُه ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ﴾ [الزمر: ٦٤].

والمراد بالوليِّ هنا المعبودُ؛ لأنه ردٌّ لمن دعاه ﷺ، فقد قيل: إنَّ أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام: يا محمد، تركتَ ملَّة قومك وقد علمنا أنه لا يَحملك على ذلك إلَّا الفقرُ، فارجع فإنَّا نجمع لك من أموالنا حتى تكونَ من أَغنانا، فنزلت[1].

واعتُرض بأنَّ المشرك لم يخصَّ عبادتَه بغير الله تعالى، فالردُّ عليه إنما يكون لو قيل: أأتخذ غيرَ الله وليًّا.

وأجيب: بأنَّ مَن أشرك بالله تعالى غيرَه، لم يتخذ اللهَ تعالى معبوداً؛ لأنه لا يجتمع عبادتُه سبحانه مع عبادة غيره، كما قيل:

إذا صافى صديقُك من تعادي   فقد عاداك وانقطع الكلامُ[2]

وقيل: الوليُّ بمعنى الناصر، كما هو أحدُ معانيه المشهورة. ويُعلَم من إنكار اتخاذ غيرِ الله تعالى ناصراً أنَّه لا يتخذه معبوداً من باب الأَولى.

ويحتمل الكلامُ ـ على ما قيل ـ أن يكونَ من الإِخراج على خلاف مقتضَى الظاهر؛ قصداً إلى إِمحاض النصح، ليكونَ أَعْوَنَ على القبول، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: ٢٢].

﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: مبدِعِهما، كما أخرجه ابن أبي حاتم[3] عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وأخرج أبو عُبَيدٍ[4] وابن جَرير[5] وابن الأنباريِّ[6] عنه رضي الله عنه قال: كنت لا أدري

---

(١) انظر أسباب النزول ص٢٠٨.

(٢) البيت في غرر الخصائص الواضحة ص٤٣٢، ونفحة الريحانة ٤/ ١٧٧ دون نسبة.

(٣) في تفسيره ٤/ ١٢٦٩.

(٤) في فضائل القرآن ص٢٠٦، وعزاه إليه السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٧، وقد تحرف في الأصل و(م) إلى: عبيدة.

(٥) في تفسيره ٩/ ١٧٥.

(٦) في الوقف والابتداء ١/ ٧١-٧٢.

ما فاطرُ السماوات والأرض، حتى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها. يقول: أنا ابتدأتها.

وهو نعت للجلالة مؤكِّد للإنكار، وصحَّ وقوعه نعتاً للمعرفة لأنه بمعنى الماضي، سواءٌ كان كلاماً من الله تعالى ابتداء، أو محكيًّا عن الرسول ﷺ؛ إذ المعتبَرُ زمانُ الحكم لا زمان التكلُّم. ويدلُّ على إرادة المضيِّ أنه قرأ الزهريُّ: «فَطَرَ»[1]، ولا يضرُّ الفصلُ بينهما بالجملة؛ لأنها ليست بأجنبية، إذ هي عاملةٌ في عامل الموصوف. وقيل: بدل من الاسم الجليل. ورجَّحه أبو حيان[2] بأنَّ الفصل فيه أسهل.

وقُرئ بالرفع والنصب على المدح[3]، أي: هو فاطرُ، أو: أمدح فاطرَ، وجوِّز أن يكون النصب على البدليَّة من «وليًّا» لا الوصفيةِ؛ لأنّه معرفة، نَعَم يجوز على قراءة الزهريِّ أن تكونَ الجملة صفةً له.

﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ أي: يَرزق ولا يُرزَق، كما أخرجه ابن جَرير[4] وغيرُه عن السُّدِّي. فالمراد من الطَّعم الرزقُ بمعناه اللغويِّ، وهو كلُّ ما ينتفع به، بدليل وقوعه مقابلاً له في قوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧] وعبَّر بالخاصِّ عن العامِّ مجازاً؛ لأنه أعظمُه وأكثره، لشدَّة الحاجة إليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره؛ لأنه يُعلم من ذلك نفيُ ما سواه، فهو حقيقة. والجملة في محلٍّ نصب على الحالية.

وعن أبي عَمرٍو والأَعمش وعكرمةَ أنهم قرؤوا: «ولا يَطعَم» بفتح الياء والعين[5]، أي: ولا يأكل، والضمير لله تعالى. ومثلُه قراءة [ابن] أبي عبلة، بفتح الياء وكسر العين[6].

---

(١) القراءات الشاذة ص٣٦.

(٢) في البحر المحيط ٤/ ٨٥.

(٣) القراءتان في الكشاف ٢/ ٨، والبحر ٤/ ٨٥.

(٤) في تفسيره ٩/ ١٧٦.

(٥) القراءات الشاذة ص٣٦، والمحرر الوجيز ٢/ ٢٧٣، والبحر ٤/ ٨٦.

(٦) كذا نقل المصنف عن الشهاب ٤/ ٣٢ في قراءة ابن أبي عبلة، والذي في المصادر عنه أن قراءته هي بضم الياء وكسر العين مثل الأول، والمعنى: «وهو يُطْعِمُ» أي: الله، و«لا يُطْعِمُ» =

وقرأ يعقوب[1] بعكس القراءةِ الأولى، أعني: بناءَ الأول للمفعول والثاني للفاعل، والضميرُ حينئذ في الفعلين لغير اللهِ تعالى، أي: أتَّخذ مَن هو مرزوق غيرُ رازق وليًّا، والكلام وإن كان مع عَبَدة الأصنام إلَّا أنه نَظَرٌ إلى عموم غير الله تعالى، وتغليب أُولي العقول كعيسى عليه الصلاة والسلام؛ لأن فيه إنكارَ أن يصلحَ الأصنام للأُلوهية من طريق الأَولى. وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقاً غيرَ خالق، كقوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠] ويُحمل الفعل على معنى النفع، لا يُردُّ شيء رأساً.

وقرأ الأشهب: «وهو يُطعِم ولا يُطعِم» ببنائهما للفاعل[2]. ووجِّهت إمَّا بأن أفعل بمعنى استفعل، كما ذكره الأزهريُّ، أي: وهو يُطعِم ولا يَستطعم، أي: لا يطلب طعاماً ويأخذه من غيره، أو بأن المعنى: يُطعِم تارةً ولا يُطعِم أخرى، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ﴾ [البقرة: ٢٤٥] والضميران لله تعالى، ورجوعُ الضمير الثاني لغير الله تعالى تكلُّف يحتاج إلى التقدير.

﴿قُلْ﴾ بعد بيان أنَّ اتخاذ غيره تعالى وليًّا مما يقضي ببطلانه بديهةُ العقول: ﴿إِنِّيٓ أُمِرْتُ﴾ من جناب وليِّي جلَّ شأنه ﴿أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ وجهَه لله سبحانه وتعالى مخلصاً له؛ لأن النبيَّ عليه الصلاة والسلام مأمور بما شرعه، إلَّا ما كان من خصائصه عليه الصلاة والسلام، وهو إمام أُمَّته ومقتداهم، وينبغي لكلِّ آمر أن يكون هو العاملَ أوَّلاً بما أمر به؛ ليكون أدعى للامتثال، ومن ذلك ما حكَى اللهُ تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وقيل: إنَّ ما ذكر للتحريض، كما يأمر الملكُ رعيَّته بأمر ثم يقول: وأنا أوَّل مَن يفعل ذلك؛ ليَحملَهم على الامتثال، وإلَّا فلم يَصدر عنه ﷺ امتناعٌ عن ذلك حتى يؤمَر به. وفيه نظر.

= أي: الولي. المحرر الوجيز ٢/ ٢٧٣، والبحر ٤/ ٨٦، والدر المصون ٤/ ٥٥٧. وسترد هذه القراءة قريباً عن الأشهب، وسيذكر المصنف لها تخريجين غير ما ذكرناه.

(١) في رواية ابن المأمون عنه، كما في الكشاف ٢/ ٨، والبحر ٤/ ٨٦.

(٢) الكشاف ٢/ ٨.

﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾﴾ أي: في أمر من أمور الدين. وفي الكلام قول مقدَّر، أي: وقيل لي: لا تكوننَّ. فالواو من الحكاية عاطفةٌ للقول المقدَّر على «أمرت». وحاصل المعنى: إني أُمرت بالإسلام ونُهيت عن الشرك.

وقيل: إنه معطوف على مَقول «قل» على المعنى؛ إذ هو في معنى: قل: إني قيل لي: كن أولَ مسلم ولا تكوننَّ، فالواو من المحكيِّ.

وقيل: إنه عطف على «قل» على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أُمر بأن يقولَ كذا ونُهي عن كذا.

وتعقِّب بأن سلاسة النظم تأبى عن فصل الخطابات التبليغية بعضِها عن بعض بخطابٍ ليس منها.

وجوِّز أن يكون معطوفاً على «إني أمرت» داخلاً في حيِّز «قل» والخطاب لكلٍّ من المشركين. ولا يخفى تكلُّفه وتعسُّفه.

وعدم صحَّة عطفه على «أكون» ظاهر؛ إذ لا وجهَ للالتفات، ولا معنى لأن يقال: أُمِرْتُ أن لا تكونن.

﴿قُلْ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى﴾ أي: بمخالفة أمره ونهيه، أيَّ عصيان كان، فيدخل فيه ما ذكر دخولاً أوليًّا.

وقولُه سبحانه وتعالى: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ - أي: عذابَ يوم القيامة، وعِظَمُه لعِظَمِ ما يقع فيه - مفعولُ «أخاف»، والشرطيةُ معترضة بينهما، وجواب الشرط محذوف وجوباً، وما تقدَّم على الأداة شبيهٌ به، فهو دليلٌ عليه وليس إيّاه على الأصحّ، خلافاً للكوفيين والمبرِّد. والتقدير: إن عصيت أَخَفْ، أو أَخاف، عذابَ... إلخ. وقيل: صرتُ مستحقًّا لعذاب ذلك اليوم.

وفي الكلام مبالغةٌ أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدَّم في قطع أطماعهم، وتعريضٌ بأنهم عصاة مستحقُّون للعذاب، حيث أُسند إلى ضمير المتكلِّم ما هو معلوم الانتفاء، وقرن بـ «إن» التي تفيد الشكَّ، وجيء بالماضي إبرازاً له في صورة الحاصل على سبيل الفرض. ويَؤُول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم، فليس في الكلام دلالةٌ على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على

نفسه المقدَّسةِ الكفرَ والمعصيةَ مع أنه ليس كذلك ؛ لعصمته ﷺ.

وأَورد بعضهم في[١] دلالة الآية على ما ذُكر بحثاً، ثم قال: وأُجيبَ عنه بأنَّ الخوف تعلَّق بالعصيان الممتنع الوقوعِ امتناعاً عاديًّا، فلا تدل إلَّا على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه ـ وحاشاه ـ الكفرُ والمعصية، وهذا لا يدلُّ على حصول الخوف. وأنت تعلم أنَّ فيما قدَّمنا غنًى عن ذلك.

ويُفهَم من كلام بعضهم أنَّ خوف المعصوم من المعصية لا ينافي العصمةَ، لعلمه أن الله سبحانه وتعالى فعَّال لما يريد، وأنه لا يجب عليه شيء. وفي بعض الآثار أنه عزَّ شأنُه قال لموسى عليه السلام: يا موسى، لا تأمن مكري حتى تجوزَ الصِّراط[٢].

وجاء في غيرِ ما خبرٍ أنه ﷺ إذا عصفت الريح يصفرُّ وجهه الشريف ويقول: «أخاف أن تقومَ الساعة»[٣] مع أن الله تعالى أخبره أنَّ بين يديها ظهورَ المهدي[٤]. وعيسى عليهما السلام[٥]. وخروجَ الدجال[٦]، وطلوعَ الشمس من

(١) قوله: في، ساقط من (م).

(٢) ذكره ابن رجب في جامع العلوم والحكم ٢/ ٥١ قطعةً من بعض الأخبار الإسرائيلية.

(٣) لم نقف عليه بهذا اللفظ، وأخرج البخاري (٤٨٢٨) و(٤٨٢٩)، ومسلم (٨٩٩) عن السيدة عائشة ﵂ قالت: ما رأيت رسول الله ﷺ مستجمعاً ضاحكاً حتى أرى منه لَهَواته، إنما كان يبتسم. قالت: وكان إذا رأى غيماً أو ريحاً عرف ذلك في وجهه، فقالت: يا رسول الله ؛ أرى الناس إذا رأوا الغيم فرحوا، رجاء أن يكون فيه المطر، وأراك إذا رأيته، عرفت في وجهك الكراهية؟ قالت: فقال: «يا عائشة! ما يؤمِّنني أن يكون فيه عذاب، قد عذب قوم بالريح، وقد رأى قوم العذاب فقالوا: هذا عارض ممطرنا». وهو عند أحمد (٢٤٣٦٩).

(٤) وردت أحاديث في ظهور المهدي، منها حديث أبي سعيد الخدري ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «المهدي مني أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جَوراً وظلماً، ويملك سبع سنين» أخرجه أبو داود (٤٢٨٥) واللفظ له، والترمذي (٢٢٣٢) وحسنه، وابن ماجه (٤٠٨٣). وهو عند أحمد (١١٢١٢).

(٥) في نزول عيسى عليه السلام أحاديث، منها حديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً، فيَكسِرَ الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد». أخرجه البخاري (٢٢٢٢)، ومسلم (١٥٥). وهو عند أحمد (١٠٤١٤).

(٦) ذكر في غير حديث، منها حديث أبي سعيد الخدري ﵁، عند البخاري (١٨٨٢) و(٧١٣٢)، ومسلم (٢٩٣٨)، وأحمد (١١٣١٨).

مغربها[١]، إلى غير ذلك من الأمارات التي لم توجد إذ ذاك ولم تحقَّق بعد.

وصحَّ أنه ﷺ اعتذر عن عدم خروجِه عليه الصلاة والسلام لصلاة التراويح بعد أن صلَّاها أولَ رمضان وتكاثر الناسُ رغبةً فيها بقوله: «خشيتُ أن تفرضَ عليكم»[٢] مع أنَّ ما كان ليلةَ الإسراء إذ فُرضت الصلوات يُشعر بأنه تعالى لا يَفرض زيادةً على الخمس.

وكلُّ ذلك يدل على أنَّ لله تعالى أن يفعل ما يشاء، وقصارى ما يلزم في أَمثال ذلك لو فُعل تغيُّرُ تعلُّقِ الصفة، وهو لا يستلزم تغيرَ الصفة ليلزمَ الحدوثُ وقيامُ الحوادث به تعالى شأنه. وهذا بحث طويل الذَّيل، ولعل النَّوبة تُفضي إلى تحقيقه إن شاء الله تعالى.

﴿مَّن يُصۡرَفۡ عَنۡهُ يَوۡمَئِذٖ﴾ أي: مَن يُصرف العذابُ عنه، فنائب الفاعل ضميرُ العذاب، وضمير «عنه» يعود على «مَن». وجوِّز العكس، أي: مَن يصرف عن العذاب. و«مَن» على الوجهين مبتدأ، خبرُه الشرط، أو الجواب، أو هما، على الخلاف.

والظرف متعلِّق بالفعل، أو بالعذاب، أو بمحذوفٍ وقع حالاً من الضمير. وجوِّز أن يكون نائبَ الفاعل. وهل يحتاج حينئذٍ إلى تقدير مضاف ـ أي: عذابُ يومئِذ ـ أم لا؟ فيه خلاف. فقيل: لا بدَّ منه؛ لأن الظرف غيرَ التامِّ ـ أي: المقطوع عن الإِضافة، كـ: قَبْلُ، و: بَعْدُ ـ لا يقام مُقامَ الفاعل إلَّا بتقديرِ مضاف، و«يومئذ» له حكمُه.

وفي «الدُّرّ المصون»[٣]: لا حاجة إليه؛ لأنَّ التنوين لكونه عوضاً يُجعل في قوَّة المذكور، خلافاً للأخفش.

---

(١) أخرج البخاري (٤٦٣٦)، ومسلم (١٥٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها، آمن الناس كلهم أجمعون، فيومئذ لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً». وهو عند أحمد (٧١٦١).

(٢) أخرجه البخاري (٧٢٩) و(٩٢٤)، ومسلم (٧٦١) من حديث عائشة رضي الله عنها. وهو عند أحمد (٢٥٣٦٢).

(٣) ٤/٥٦١.

وذكر الأُجهوريُّ أن التنوين هنا عوضٌ عن جملة محذوفة يتضمَّنها الكلامُ السابق، والأصل: يومَ إذ يكون الجزاء، ونحو ذلك.

والجملة مستأنفةٌ مؤكِّدةٌ لتهويل العذاب، وجوَّز أن تكون صفةَ «عذاب».

وقرأ حمزة والكسائيُّ ويعقوبُ وأبو بكر عن عاصم: «مَن يَصرِف»[1] على أنَّ الضمير فيه لله تعالى.

وقرأ أُبيٌّ: «مَن يَصرف اللهُ»[2] بإظهار الفاعل، والمفعولُ به محذوف، أي: العذاب، أو «يومئذ» بحذف المضاف، أو يجعل اليوم عبارةً عما يقع فيه. و«مَن» في هذه القراءةِ أيضاً مبتدأ. وجوَّز أبو البقاء[3] أن تُجعلَ في موضع نصبٍ بفعل محذوف، تقديره: من يكرم يصرف الله العذاب عنه، فجعل «يصرف» تفسيراً للمحذوف، وأن يجعل منصوباً بـ «يصرف»، ويجعل ضمير «عنه» للعذاب، أي: أيَّ إنسان يَصرف اللهُ تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُۥ﴾ أي: الرحمةَ العظمى، وهي النَّجاة، كقولك: إنْ أطعمتَ زيداً من جوعة فقد أحسنتَ إليه، تريد: فقد أتممت الإحسانَ إليه. وعلى هذا يكون الكلام من قبيل: مَن أدرك مرعى الصَّمَّان فقد أدرك[4]، و«من كانت هجرتُه إلى الله تعالى» الخبر[5]، ومن قبيل صرف المطلَق إلى الكامل.

وقيل: المراد: فقد أدخله الجنةَ، فذُكِرَ الملزوم وأُريد اللازم؛ لأن إدخال الجنة من لوازم الرحمة، إذ هي دار الثواب اللازمِ لترك العذاب. ونُقض بأصحاب الأعراف.

وأُجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾﴾ حال مقيِّدة لما قبله، والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

---

(١) التيسير ص١٠١، والنشر ٢/ ٢٥٧.

(٢) البحر ٤/ ٨٦، والدر المصون ٤/ ٥٥٩. وهي في القراءات الشاذة ص٣٦ بلفظ: «من يصرفه الله» بهاء.

(٣) في الإملاء ٢/ ٥٢٠.

(٤) تقدم ٥/ ٢١٥.

(٥) قطعة من حديث أخرجه البخاري (٥٤)، ومسلم (١٩٠٧) عن عمر ﷺ، وقد تقدم ٢/ ٤١٢.

وأنت تعلم أنه إذا قلنا: إنَّ الأعراف جبل في الجنة عليه خواصُّ المؤمنين ـ كما هو أحدُ الأقوال ـ لا يَرِد النقض. وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقُ ذلك. وما ذُكر من الجواب مبنيٌّ على ما لا يخفى بُعده. والداعي إلى التأويل اتِّحادُ الشرطِ والجزاءِ الممتنعُ عندهم.

وقال بعض الكاملين: إنَّ ما في النظم الجليل نظيرُ قوله ﷺ: «لن يجزيَ ولدٌ والده إلَّا أن يجدَه مملوكاً فيشتريه فيعتقه»[1] يعني بالشراء المذكور، وإنَّ اختلاف العنوان يكفي في صحة الترتيب والتعقيب، ولك أن تقول: إنَّ الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوِّح إليه صيغةُ الماضي والمستقبل، والترتيبُ باعتبار الإخبار.

وتعقَّبه الشهاب[2] بأنه تكلُّف؛ لأن السبب والمسبَّب لابد من تغايرهما معنًى، والحديثُ المذكور منهم مَن أخذ بظاهره، ومنهم من أوَّله بأن المراد: لا يَجزيه أصلاً، وهو دقيق؛ لأنه تعليقٌ بالمحال. وأما كونُ الجواب ماضياً لفظاً ومعنًى، ففيه خلاف، حتى منعه بعضهم في غير[3] «كان» لعراقتها في المُضي. اهـ. فليفهم.

والإشارة إما إلى الصرف الذي في ضمن «يصرف»، وإما إلى الرحمة، وذكِّر لتأويل المصدر بـ «أنْ» والفعل. ومنهم من اعتبر الرُّحْم، بضمٍّ فسكون أو بضمتين، وهو ـ على ما في القاموس[4] ـ بمعنى الرحمة. ومعنى البعد[5]؛ للإيذان بعلوِّ درجة ما أُشير إليه. والفوزُ: الظفر بالبغية. و«أل» لقَصره على المسنَد إليه.

﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾ أي: ببَليّة، كمرض وحاجة ﴿فَلَا كَاشِفَ﴾ أي: لا مزيل ولا مفرِّج ﴿لَهُۥٓ﴾ عنك ﴿إِلَّا هُوَ﴾ والمراد: لا قادرَ على كشفه سواه سبحانه وتعالى، من الأصنام وغيرِها.

﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ من صحة وغنًى ﴿فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾ ومن جملته ذلك، فيَقدر جلَّ شأنه عليه، فيمسك به ويحفظه عليك من غير أن يقدرَ على دفعه

(١) أخرجه مسلم (١٥١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وهو عند أحمد (٧١٤٣).
(٢) في حاشيته ٤/ ٣٥.
(٣) قوله: غير، ليس في حاشية الشهاب.
(٤) مادة (رحم).
(٥) أي: في «ذلك».

ورفعه أحد، كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس:١٠٧] ويظهر من هذا ارتباطُ الجزاء بالشرط.

وقيل: إنَّ الجواب محذوف، تقديره: فلا رادَّ له غيرُه تعالى، والمذكور تأكيد للجوابين؛ لأنَّ قدرته تعالى على كلِّ شيء من الخير والشر تؤكِّد أنه سبحانه وتعالى كاشفُ الضرِّ وحافظ النِّعم ومُديمها. وزَعْمُ أنه لا تعلُّق له بالجواب الأوَّل بل هو علَّة الجواب الثاني، ظاهرُ البطلان؛ إذ القدرة على كل شيءٍ تؤكِّد كشف الضرِّ بلا شبهة، وإنكارُ ذلك مكابرة.

وأصل المسِّ ـ كما قال أبو حيان[1] ـ تلاقي الجسمين، والمراد به هنا الإصابة.

وجعل غيرُ واحد الباءَ في «بِضُرٍّ» وفي «بخَيْرٍ» للتعدية وإن كان الفعل متعدِّياً، كأنه قيل: وإن يمسسك اللهُ الضرَّ.

وفسروا الضُّرَّ ـ بالضَّمِّ ـ بسوء الحال في الجسم وغيرِه، وبالفتح بضد النفع.

وعدل عن الشرِّ المقابل للخير إلى الضّرّ ـ على ما في «البحر»[2] ـ لأن الشرَّ أعمّ، فأتى بلفظ الأخصِّ مع الخير الذي هو عامٌّ؛ رعايةً لجهة الرحمة.

وقال ابن عطية: إنَّ مقابلة الخير بالضر مع أن مقابِلَه الشرُّ وهو أخص منه، من خفي الفصاحة؛ للعدول عن قانون الصنعة[3] وطرحِ رداء التكلُّف، وهو أن يقرن بأخصَّ من ضدِّه ونحوه؛ لكونه أوفقَ بالمعنى وألصقَ بالمقام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: ١١٨-١١٩] فجيء بالجوع مع العُري وبالظمأ مع الضحو، وكان الظاهر خلافَه. ومنه قولُ امرئ القيس:

كأنِّي لم أركب جواداً للذَّة ... ولم أتبطَّن كاعباً ذاتَ خلخالِ
ولم أسبأ الزِّقَّ الرويَّ ولم أقل ... لخيلي كُرِّي كرَّةً بعد إجفال[4]

---

(١) في البحر ٤/ ٨٧.
(٢) ٤/ ٨٨.
(٣) في (م): الضعة.
(٤) المحرر الوجيز ٢/ ٢٧٤بنحوه، والبيتان في الديوان ص٣٥: وتحرف «أسبأ» في الأصل و(م) إلى: أسأل. ومعنى: ولم أسبأ الزقَّ: ولم أَشْتَرِ الزقَّ.

وإيضاحه أنَّه في الآية قُرن الجوعُ الذي هو خلوُّ الباطن بالعُرْي الذي هو خلوُّ الظاهر، والظمأُ الذي فيه حرارةُ الباطن بالضُّحى الذي فيه حرارة الظاهر. وكذلك قَرَنَ امرؤ القيس علوَّه على الجواد بعلوِّه على الكاعب؛ لأنهما لذَّتان في الاستعلاء، وبذلَ المال في شراء الراح ببذل الأنفس في الكفاح؛ لأن في الأول سرورَ الطرب، وفي الثاني سرورَ الظفر. وكذا هنا أوثر الضرُّ لمناسبته ما قبله من الترهيب، فإنَّ انتقام العظيم عظيم. ثم لَمَّا ذكر الإِحسان أتى بما يعمُّ أنواعَه.

والآية من قبيل اللفِّ والنشر، فإنَّ مسَّ الضُّرِّ ناظرٌ إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ﴾ إلخ، ومسَّ الخير ناظر إلى قوله سبحانه: ﴿مَّن يُصۡرَفۡ عَنۡهُ﴾ إلخ.

وهي ـ على ما قيل ـ داخلة في حيِّز «قل»، والخطاب عامٌّ لكل من يقف عليه، أو لسيِّد المخاطَبين ﷺ. و«لا» نافية للجنس، و«كاشف» اسمها، و«له» خبرها، والضمير المنفصل بدل من موضع «لا كاشف» أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز ـ على ما قال أبو البقاء[1] ـ أن يكون مرفوعاً بـ «كاشف»، ولا بدلاً من الضمير فيه؛ لأنك في الحالين تُعمل اسم «لا»، ومتى أعملتَه في ظاهرٍ نوَّنته.

وفي هذه الآية الكريمة ردٌّ على من رجا كشفَ الضرِّ من غيره سبحانه وتعالى وأمَّل أحداً سواه.

وفي «فتوح الغيب» للقطب الربَّاني سيِّدي عبدِ القادر الجيلانيِّ قدَّس اللهُ تعالى سرَّه، من كلام طويل: إنَّ من أراد السلامة في الدنيا والآخرة، فعليه بالصبر والرِّضا وتركِ الشكوى إلى خلقه، وإنزالِ حوائجه بربِّه عزَّ وجلَّ، ولزوم طاعته، وانتظار الفَرَج منه سبحانه وتعالى، والانقطاعِ إليه، فحرمانُه عطاء، وعقوبته نَعماء، وبلاؤه دواء، ووعده حال، وقوله فعل، وكلُّ أفعاله حسنة وحكمة ومصلحة، غير أنه عزَّ وجلَّ طوى علمَ المصالح عن عباده وتفرَّد به، فليس إلَّا الاشتغالُ بالعبودية، من أداء الأوامر واجتنابِ النواهي، والتسليم في القدر، وترك الاشتغال بالربوبيّة، والسكون عن لِم وكيف ومتى.

وتستند هذه الجملةُ إلى حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما أنا رديفُ

---

(١) في الإملاء ٢/٥٢١-٥٢٢.

رسول الله ﷺ إذ قال: «يا غلام، احفظ اللهَ تعالى يحفظْك، احفظ الله تعالى تجدْه أَمامك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله، جفَّ القلم بما هو كائن، ولو جهد العبادُ أن ينفعوك بشيءٍ لم يَقضِه الله سبحانه وتعالى لك، لم يَقدروا عليه، ولو جهدوا أن يضرُّوك بشيءٍ لم يقضه الله تعالى عليك، لم يقدروا عليه، فإن استطعت أن تعملَ لله تعالى بالصِّدق في اليقين، فاعمل، فإن لم تستطع، فإنَّ في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً، واعلَم أنَّ النصر مع الصبر، وأنَّ الفرج مع الكرب، وأن مع العسر يسراً»[1]. فينبغي لكلِّ مؤمن أن يجعل هذا الحديثَ مرآةَ قلبه، وشعارَه ودِثاره وحديثه، فيعملَ به من جهة حركاته وسكناته، حتى يسلمَ في الدنيا والآخرة ويجدَ العزَّة برحمة الله عزَّ وجلَّ.

﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ قيل: هو استعارة تمثيلية، وتصويرٌ لقهره سبحانه وتعالى وعلوِّه عزَّ شأنه بالغلبة والقدرة. وجوِّز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة بمكان محسوس. وقيل: هو كنايةٌ عن القهر والعلوِّ بالغلبة والقدرة.

وقيل: إنَّ «فوق» زائدة، وصحَّح زيادتَها ـ وإن كانت اسماً ـ كونُها بمعنى «على». وهو كما ترى.

والداعي إلى التزام ذلك كلِّه أنَّ ظاهر الآية يقتضي القولَ بالجهة، و اللهُ تعالى منزَّه عنها؛ لأنها محدَثة بإحداث العالَم وإخراجِه من العدم إلى الوجود. ويلزم أيضاً من كونه سبحانه وتعالى في جهةٍ مفاسدُ لا تخفى.

وأنت تعلم أن مذهب السلف إثبات الفوقية لله تعالى كما نصَّ عليه الإمام الطَّحاوي وغيره[2]. واستدلُّوا لذلك بنحو ألفِ دليل. وقد روى الإمام أحمد[3] في

---

(١) أخرجه أحمد (٢٨٠٣) بنحوه، وهو عند الترمذي (٢٥١٦) مختصراً. وقد تقدمت قطعة منه عند تفسير الآية (٣٥) من سورة المائدة.

(٢) لم نجد في العقيدة الطحاوية ما ذكره المصنف، بل فيه ١/ ٢٦٠: وتعالى عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات. اهـ. وما ذكره المصنف هو كلام الشارح ابن أبي العز.

(٣) بسندٍ ضعيف جدًّا، انظر المسند (١٧٧٠). وهو عند أبي داود (٤٧٢٣) و(٤٧٢٤) و(٤٧٢٥)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣).

حديث الأوعال عن العباس رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: «والعرشُ فوقَ ذلك، و اللهُ تعالى فوق ذلك كلِّه».

وروى أبو داود[(١)] عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه، عن جدِّه قولَه ﷺ للرجل الذي استشفع بالله تعالى عليه: «ويحك أتدري ما اللهُ؟ إنَّ الله تعالى فوق عرشه، وعرشُه فوق سماواته ـ وقال بأصابعه مثلَ القبَّة ـ وإنه لَيئطُّ به أطيطَ الرحل الجديدِ بالراكب»[(٢)].

وأخرج الأُمويُّ[(٣)] في «مغازيه» من حديث صحيح أن النبيَّ ﷺ قال لسعدٍ يومَ حكم في بني قريظة: «لقد حكمتَ فيهم بحكم المَلِك من فوق سبع سماوات»[(٤)].

---

(١) في سننه (٤٧٢٦).

(٢) قال العلامة الخطابي في معالم السنن ٣٢٨/٤: هذا الكلام إذا جرى على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية، والكيفية عن الله وصفاته منفية، فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة، وإنما هو كلام تقريب أريد به تقرير عظمة الله وجلالِه سبحانه، وإنما قصدَ به إفهام السائل من حيث يدركه فهمه؛ إذ كان أعرابيًّا جلفاً لا علم له بمعاني ما دقَّ من الكلام، وبما لطف منه عن درك الأفهام. وفي الكلام حذف وإضمار، فمعنى قوله: أتدري ما الله؟ معناه: أتدري ما عظمة الله وجلاله؟ وقوله: إنه ليئط به، معناه: إنه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به، إذ كان معلوماً أن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه، ولعجزه عن احتماله، فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم أن الموصوف بعلو الشأن وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعاً إلى من هو دونه في القدر وأسفل منه في الدرجة، وتعالى الله أن يكون مشبهاً بشيء أو مكيفاً بصورة خلق أو مدركاً بحدٍّ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. وذكر البخاري هذا الحديث في التاريخ[الكبير ٢/ ٢٢٤] من رواية جبير بن محمد بن جبير عن أبيه عن جده، ولم يدخله في الجامع الصحيح. اهـ.

(٣) هو يحيى بن سعيد بن أبان، أبو أيوب القرشي الأموي الكوفي، محدث ثقة، حمل المغازي عن محمد بن إسحاق، توفي سنة (١٩٤هـ). السير ١٣٩/٩.

(٤) وأخرجه أيضاً بهذا اللفظ النسائي في السنن الكبرى (٥٩٠٦) و(٨١٦٦)، من حديث سعد بن أبي وقاص، وهو عند البخاري (٣٠٤٣) و(٣٨٠٤) و(٤١٢١) و(٦٢٦٢)، ومسلم (١٧٦٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه دون قوله: «من فوق سبع سماوات».

وروى ابن ماجه[١] [عن جابر][٢] يرفعه قال: «بينا أهلُ الجنة في نعيمهم، إذ سطع لهم نور، فرفعوا إليه رؤوسهم، فإذا الجبار جلَّ جلاله قد أَشرف عليهم من فوقهم وقال: يا أهلَ الجنة، سلام عليكم. ثم قرأ ﷺ قولَه تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] فينظر إليهم وينظرون إليه، فلا يلتفتون إلى شيءٍ من النعيم ما داموا ينظرون إليه».

وصحَّ أن عبد الله بنَ رواحة أَنشد بين يدي رسولِ الله ﷺ أبياتَه التي عرَّض بها عن القراءة لامرأته حين اتَّهمته بجاريته، وهي:

شهدتُ بأنَّ وعد الله حقٌّ ... وأنَّ النار مثوى الكافرينا
وأنَّ العرش فوق الماء طافٍ ... وفوق العرش ربُّ العالمينا
وتحمله ملائكةٌ شداد ... ملائكة الإله مسوَّمينا

فأَقرَّه عليه الصلاة والسلام على ما قاله وضحك منه[٣].

وكذا أنشد حسان بنُ ثابت رضي الله عنه قولَه:

شهدت بإذن الله أنَّ محمداً ... رسولُ الذي فوق السماوات مِن علُ
وأنَّ أبا يحيى ويحيى كلاهما ... له عمل من ربِّه متقبَّل
وأنَّ الذي عادى اليهودُ ابنَ مريمٍ ... رسولٌ أتى من عند ذي العرش مرسَل
وأنَّ أخا الأحقاف إذ قام فيهمُ ... يقوم بذات الله فيهم ويعدل

فقال النبيُّ ﷺ: وأنا أَشهد[٤].

وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى حكايةً عن إبليس: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم

---

(١) في سننه (١٨٤). قال البوصيري في مصباح الزجاجة ١/٦٨: إسناده ضعيف.
(٢) زيادة من شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ٢/٣٧٦، وكلام المصنف بطوله مأخوذ منه.
(٣) أورد القصة ابن عبد البر في الاستيعاب (٦/ ١٧٨ بهامش الإصابة) وقال: رويناها من وجوه صحاح. وتعقبه الذهبي في «العلو» ص١٠٦ بأنها رويت من وجوه مرسلة.
(٤) أورده الذهبي في السير ٢/٥١٨-٥١٩ وقال: هو مرسل. والأبيات في ديوان حسان رضي الله عنه ص٣٧٥.

﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ [الأعراف: ١٧] أنه قال: لم يستطع أن يقول: ومن فوقِهم؛ لأنه قد علم أنَّ الله تعالى سبحانه مِن فوقهم[١].

والآيات والأخبار التي فيها التصريحُ بما يدلُّ على الفوقية، كقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [الجاثية: ٢]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقولِه ﷺ ـ فيما أخرجه مسلم[٢] ـ: «وأنت الظاهرُ فليس فوقَك شيء» كثيرةٌ جدًّا. وكذا كلامُ السلف في ذلك، فمنه ما روى شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاريُّ[٣] في كتابه «الفاروق» بسنده إلى أبي مطيع البلخيِّ[٤] أنه سأل أبا حنيفة رضي الله عنه عمَّن قال: لا أعرف ربِّي سبحانه في السماء أم في الأرض؟ فقال: قد كفر؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وعرشُه فوق سبع سماوات، فقال: قلتُ: فإن قال: إنه على العرش، ولكن لا أدري: العرشُ في السماء أم في الأرض؟ فقال رضي الله عنه: هو كافر؛ لأنه أنكر آيةً في السماء، ومن أنكر آية في السماء فقد كفر. وزاد غيره: لأنَّ الله تعالى في أعلى عِلِّيين، وهو يُدْعَى من أعلى لا من أسفل. اهـ.

وأُيِّد القول بالفوقية أيضاً بأنَّ الله تعالى لَمَّا خلق الخلقَ، لم يخلقهم في ذاته المقدَّسة، تعالى عن ذلك، فإنه الأحد الصَّمد، الذي لم يلد ولم يولد، فتعيَّن أنه خلقهم خارجاً عن ذاته، ولو لم يتَّصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائمٌ بنفسه غيرُ

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٦٦١)، وأخرجه الطبري في تفسيره ١٠/ ١٠١ بلفظ: لم يقل من فوقهم؛ لأن الرحمة تنزل من فوقهم.

(٢) في صحيحه (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وهو عند أحمد (٨٩٦٠).

(٣) هو عبد الله بن محمد، أبو إسماعيل الأنصاري الهروي الحنبلي، الحافظ الكبير، المتوفى سنة (٤٨١هـ). قال الذهبي: وكان طوداً راسياً في السنة لا يتزلزل ولا يلين، لولا ما كدر كتابه «الفاروق في الصفات» بذكر أحاديث باطلة يجب بيانها وهتكها، و الله يغفر له بحسن قصده. السير ١٨/ ٥٠٣ فما بعد.

(٤) هو الحكم بن عبد الله، أبو مطيع البلخي القاضي، راوي الفقه الأكبر عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، قال أبو داود: كان جهميًّا تركوا حديثه. مات سنة (١٩٩هـ). الفوائد البهية ص١١٨.

مخالِط للعالم، لكان متَّصفاً بضدِّ ذلك؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضدِّه، وضدُّ الفوقية السُّفول، وهو مذموم على الإطلاق. والقول بأنَّا لا نسلِّم أنه قابل للفوقية حتى يلزمَ من نفيها ثبوتُ ضدها، مدفوعٌ بأنه سبحانه لو لم يكن قابلاً للعلوِّ والفوقيَّة، لم يكن له حقيقةٌ قائمة بنفسها، فمتى سُلِّم بأنه جلَّ شأنه ذاتٌ قائمٌ بنفسه غير مخالِط للعالَم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيًّا فقط، بل وجوده خارجَ الأذهان قطعاً، وقد علم كلُّ العقلاء بالضرورة أنَّ ما كان وجودُه كذلك، فهو إمَّا داخل العالم وإما خارجٌ عنه، وإنكار ذلك إنكارُ ما هو أجلى البديهيات، فلا يُستدلُّ بدليل على ذلك إلَّا كان العلم بالمباينة أظهرَ منه وأوضح، وإذا كانت صفة الفوقية صفةَ كمال لا نقصَ فيها، ولا يوجبُ القول بها مخالفةَ كتابٍ ولا سُنَّة ولا إجماع، كان نفيها عينَ الباطل، لاسيَّما والطباع مفطورة على قصد جهة العلوِّ عند التضرُّع إلى الله تعالى.

وذكر محمد بن طاهر المقدسيُّ[١] أن الشيخ أبا جعفر الهمذانيَّ[٢] حضر مجلس إمامِ الحرمين وهو يتكلَّم في نفي صفة العلوِّ ويقول: كان اللهُ تعالى ولا عرش، وهو الآنَ على ما كان. فقال الشيخ أبو جعفر: أَخبِرنا يا أستاذ عن هذه الضرورةِ التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قطُّ: يا الله، إلَّا وجد في قلبه ضرورةً بطلب العلوِّ، لا يلتفت يمنةً ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ قال: فلطم الإمامُ على رأسه ونزل، وأظنه قال: وبكى، وقال: حيَّرني الهمذانيُّ.

وبعضهم تكلَّف الجواب عن هذا بأن هذا التوجُّه إلى فوق إنما هو لكون السماءِ قِبلةَ الدعاء كما أن الكعبة قِبلةُ الصلاة، ثم هو أيضاً منقوضٌ بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض.

ولا يخفى أنَّ هذا باطل، أما أوَّلاً؛ فلأن السماء قِبلةً للدعاء لم يقله أحد من سلف الأمة، ولا أنزل اللهُ تعالى به من سلطان، والذي صحَّ أن قبلة الدعاء هي قبلةُ

---

(١) هو أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي الأثري الظاهري الصوفي، الإمام الحافظ ذو التصانيف. مات سنة (٥٠٧هـ). السير ١٩/ ٣٦١.

(٢) هو محمد بن أبي علي الحسن الهمذاني، الإمام الحافظ الرحّال الزاهد. مات سنة (٥٣١هـ). السير ٢٠/ ١٠١.

الصلاة، فقد صرَّحوا بأنه يُستحبُّ للداعي أن يستقبل القبلة، وقد استقبل النبيُّ ﷺ الكعبة في دعائه في مواطنَ كثيرة، فمَن قال: إنَّ للدعاء قبلةً غيرَ قبلة الصلاة، فقد ابتدع في الدين، وخالف جماعةَ المسلمين.

وأما ثانياً؛ فلأن القِبلة ما يستقبله الداعي بوجهه، كما تُستقبل الكعبةُ في الصلاة، وما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه مثلاً لا يسمَّى قبلةً أصلاً، فلو كانت السماء قبلةَ الدعاء، لَكان المشروع أن يوجِّه الداعي وجهه إليها، ولم يثبت ذلك في شرع أصلاً.

وأما النقض بوضع الجبهة، فما أَفسدَه من نقض! فإنَّ واضع الجبهة إنما قصدُه الخضوعُ لمن فوقه بالذلِّ، لا أن يميلَ إليه إذ هو تحته، بل هذا لا يخطر في قلبِ ساجد. نعم سُمع عن بِشر المَريسيِّ[1] أنه يقول: سبحان ربِّي الأسفل. تعالى اللهُ سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علوًّا كبيراً.

وتأوَّل بعضهم كلَّ نصٍّ فيه نسبة الفوقية إليه تعالى بأنَّ «فوق» فيه بمعنى خير وأفضل، كما يقال: الأمير فوقَ الوزير، والدينار فوقَ الدرهم. وأنت تعلم أنَّ هذا مما تنفر منه العقولُ السليمة، وتشمئزُّ منه القلوب الصحيحة، فإنَّ قول القائل ابتداءً: اللهُ تعالى خيرٌ من عباده، أو خير من عرشه، من جنس قوله: الثلجُ بارد، والنار حارّة، والشمس أضوأ من السِّراج، والسماءُ أعلى من سقف الدار، ونحوِ ذلك. وليس في ذلك أيضاً تمجيدٌ ولا تعظيم لله تعالى، بل هو من أَرذل الكلام، فكيف يليق حملُ الكلام المجيدِ عليه؟! وهو الذي لو اجتمع الإنس والجنُّ على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً. على أنَّ في ذلك تنقيصاً لله تعالى شأنُه، ففي المَثَل السائر:

ألـم تـرَ أنَّ الـسـيـف يَـنـقـص قـدره ... إذا قيـل إنَّ السيف خيرٌ من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضي ذلك بأن كان احتجاجاً على مبطِل، كما في قول يوسفَ الصدِّيق عليه السلام: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]،

---

(١) هو: بشر بن غياث ابن أبي كريمة عبد الرحمن المَريسي، فقيه معتزلي، عارف بالفلسفة. توفي (٢١٨هـ). وفيات الأعيان ١/ ٩١، والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٢٨.

وقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]، ﴿وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [طه: ٧٣] فهو أمرٌ لا اعتراض عليه، ولا توجَّه سهام الطعن إليه.

والفوقيَّة بمعنى الفوقيَّة في الفضل مما يُثبتها السلفُ لله تعالى أيضاً، وهي متحقِّقة في ضمن الفوقيَّة المطلقة، وكذا يثبتون فوقيَّةَ القهر والغلبة كما يُثبتون فوقيَّةَ الذات، ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائقِ بجلال ذاته وكمالِ صفاته سبحانه وتعالى، منزِّهين له سبحانه عمَّا يلزم ذلك مما يستحيل عليه جلَّ شأنه، ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، ولا يعدلون عن الألفاظ الشرعيّة نفياً ولا إثباتاً؛ لئلَّا يُثبتوا معنًى فاسداً أو ينفُوا معنًى صحيحاً، فهم يُثبتون الفوقيَّةَ كما أَثبتها الله تعالى لنفسه.

وأما لفظُ الجهة، فقد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أنَّه لا موجودَ إلَّا الخالقُ والمخلوق، فإذا أُريد بالجهة أمرٌ موجود غير الله تعالى، كان مخلوقاً، و اللهُ تعالى لا يَحصره شيءٌ ولا يحيط به شيء من المخلوقات، تعالى عن ذلك، وإن أُريد بالجهة أمر عدميٌّ، وهو ما فوق العالَم، فليس هناك إلَّا اللهُ تعالى وحده، فإذا قيل: إنه تعالى في جهة بهذا الاعتبار، فهو صحيحٌ عندهم، ومعنى ذلك أنه فوقَ العالم حيث انتهت المخلوقات.

ونفاة لفظِ الجهة الذين يريدون بذلك نفيَ العلوّ يذكرون من أدلتهم أنَّ الجهاتِ كلَّها مخلوقة، وأنه سبحانه كان قبلَ الجهات، وأنه من قال: إنه تعالى في جهة، يلزمه القولُ بقِدَم شيءٍ من العالم، وأنه جلَّ شأنه كان مستغنياً عن الجهة ثم صار فيها. وهذه الألفاظ ونحوُها تنزَّل على أنه عزَّ اسمه ليس في شيءٍ من المخلوقات، سواءٌ سُمِّي جهة أم لم يسمَّ. وهو كلام حقّ، ولكن الجهة ليست أمراً وجوديًّا، بل هي أمر اعتباري، ولا محذورَ في ذلك.

وبالجملة يجب تنزيهُ الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، وتفويضُ علمِ ما جاء من المتشابهات إليه عزَّ شأنه، والإيمانُ بها على الوجه الذي جاءت عليه، والتأويلُ القريب إلى الذهن الشائعُ نظيرُه في كلام العرب مما لا بأسَ به عندي، على أنَّ بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلفُ والخَلَف، و الله تعالى أعلم بمراده.

﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ﴾ أي: ذو الحكمة البالغة، وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه، والإتيانُ بالأفعال على ما ينبغي. أو المبالغ في الإحكام، وهو إتقانُ التدبير

وإحسانُ التقدير ﴿ٱلْخَبِيرُ ۝١٨﴾ أي: العالم بما دقَّ من أحوال العباد وخفي من أمورهم. واللام هنا وفيما تقدَّم للقصر.

﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ روى الكلبيُّ أنَّ كفار مكة قالوا لرسول الله ﷺ: يا محمد، أما وجد اللهُ تعالى رسولاً غيرَك؟! ما نرى أحداً يصدِّقك فيما تقول، ولقد سألنا عنك اليهودَ والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذِكر، فأَرنا مَن يشهد أنك رسولُ الله. فنزلت.

وأخرج ابن جَرير[1] وغيرُه عن ابن عباس ﵄ قال: جاء النحَّام بن زيد وقَرْدَم بن كعب وبَحرِيُّ بن عمرٍو، فقالوا: يا محمد، ما تعلم مع الله إلهاً غيرَه؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا إله إلا الله تعالى، بذلك بُعثت وإلى ذلك أدعو» فأنزل الله تعالى هذه الآية. والأوَّل أوفق بأول الآية، والثاني بآخرها.

ف «أيُّ» مبتدأ، و«أكبر» خبرُه، و«شهادة» تمييز.

والشيء في اللغة ما يصحُّ أن يُعلم ويخبر عنه. فقد ذكر سيبويه في الباب المترجَم بـ: باب مجاري أواخر الكَلِم[2]: وإنما يخرج التأنيثُ من التذكير، ألا ترى أنَّ الشيءَ يقع على كلِّ ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذَكَر هو أم أنثى، والشيء مذكَّر. انتهى.

وهل يُطلَق على الله تعالى أم لا؟ فيه خلاف؟ فمذهب الجمهور أنَّه يطلق عليه سبحانه فيقال: شيءٌ لا كالأشياء. واستدلُّوا على ذلك بالسؤال والجوابِ الواقعَين في هذه الآية، وبقوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] حيث إنَّه استثنى من كل شيءٍ الوجهَ، وهو بمعنى الذاتِ عندهم، وبأنه أعمُّ الألفاظ، فيشمل الواجبَ والممكن.

ونقل الإمام[3] أنَّ جَهْماً أنكر صحةَ الإطلاق محتجًا بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فقال: لا يطلق عليه سبحانه إلَّا ما يدلُّ على صفة من صفات الكمال، والشيءُ ليس كذلك.

---

(١) في تفسيره ٩/ ١٨٥.

(٢) الكتاب ١/ ٢٢.

(٣) أي: الرازي في مفاتيح الغيب ١٢/ ١٧٦.

وفي «المواقف» وشرحِه[1]: الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط، فكلُّ شيء عندهم موجود، وكلُّ موجود شيء. ثم سيق فيهما مذاهبُ الناس فيه، ثم قيل: والنزاع لفظيٌّ متعلّق بلفظ الشيءِ، وأنه على ماذا يطلق.

والحقُّ ما ساعد عليه اللغةُ والنقل؛ إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات. والظاهر معنا، فأهل اللغة في كلِّ عصر يطلقون لفظَ الشيء على الموجود، حتى لو قيل عندهم: الموجود شيء، تلقَّوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشيء، تلقَّوه بالإنكار. ونحوُ قوله سبحانه: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] ينفي إطلاقَه بطريق الحقيقة على المعدوم؛ لأن الحقيقة لا يصحُّ نفيها[2]. انتهى.

وفي «شرح المقاصد»[3]: إنَّ البحث في أن المعدوم شيءٌ حقيقةً أم لا لغويٌّ يُرجع فيه إلى النقل والاستعمال، وقد وقع فيه اختلافاتٌ نظراً إلى الاستعمالات. فعندنا هو اسمٌ للموجود؛ لِمَا نجده شائعَ الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً. ثم قال: وما نُقل عن أبي العباس[4] أنه اسم للقديم، وعن الجهمية أنه اسمٌ للحادث، وعن هشام[5] أنه اسم للجسم، فبعيد جدًّا، من جهة أنه لا يقبله أهلُ اللغة. انتهى.

وفي ذلك كلِّه بحث؛ فإنَّ دعوى الأشاعرةِ التساويَ بين الشيءِ والموجودِ لغةً، أو الترادفَ كما يفهم مما تقدَّم من الكُلِّيَّتين، ليس لها دليل يعوَّل عليه. وقولُه: إن أهل اللغة في كلِّ عصر... إلخ، إنما يدلُّ على أن كل موجود شيءٌ، وأما أنَّ كلَّ ما يُطلق عليه لفظ الشيءِ حقيقة لغوية موجود، فلا دلالةَ فيه عليه، إذ لا يَلزم من أن

(١) ٢/ ٢١١-٢١٣.

(٢) في الأصل و(م): فيها، والمثبت من شرح المواقف.

(٣) ١/ ٣٦٤-٣٦٦.

(٤) هو عبد الله بن محمد بن شِرْشِير الأنباري، أبو العباس الكبير، الملقب بالناشئ. من كبار المتكلمين وأعيان الشعراء ورؤوس المنطق. سكن مصر ومات بها سنة (٢٩٣هـ). السير ١٤/ ٤٠-٤١.

(٥) هو أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني الكوفي المشبِّه، له نظر وجدل وتواليف كثيرة، كان من أصحاب جعفر الصادق، ومات بعد نكبة البرامكة متستراً. السير ١٠/ ٥٤٣، ولسان الميزان ٨/ ٣٣٤.

يطلقَ على الموجود لفظُ شيءٍ دون لا شيء أن يختصَّ الشيءُ لغةً بالموجود؛ لجواز أن يطلق الشيءُ على المعدوم والموجودِ حقيقةً لغوية، مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيءِ دون اللاشيء. وإنكارُ أهل اللغة على من يقول: الموجود ليس بشيءٍ؛ لكونه سلباً للأعمِّ عن الأخصّ، وهو لا يصحّ، لا لكونهما مترادفين أو متساويين. وقد أُطلق على المعدوم الخارجيِّ كتاباً وسنّة، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

وأخرج الطبرانيُّ عن أم سلمةَ: أنها سمعت رسولَ الله ﷺ ـ وقد سأله رجل فقال: إني لأحدِّث نفسي بالشيء لو تكلَّمت به لأحبطتُ أجري ـ يقول: «لا يلقى ذلك الكلامَ إلَّا مؤمن»[(١)]. ونحوُه عن معاذ بن جبل[(٢)].

والأصل في الإطلاق الحقيقة، فلا يُعدَل عنها إلَّا إذا وجد صارف، وشيوعُ الاستعمال لا يصلحُ أن يكونَ صارفاً بعد صحة النقلِ عن سيبويه. ولعل سبب ذلك الشُّيوعِ أن تعلُّق الغرض في المحاورات بأحوال الموجوداتِ أكثر، لا لاختصاص الشيءِ بالموجود لغة. وقولُه تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] إنما يَلزم منه نفيُ إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، وهو يضرُّنا لو كان المدَّعَى تخصيصَ إطلاق الشيءِ لغة بالمعدوم، وليس كذلك، فإنَّ التحقيق عندنا أنَّ الشيء بمعنى المشيءِ العلمُ به والإخبارُ عنه، وهو مفهوم كلِّيٌّ يصدق على الموجود والمعدومِ الواجب والممكنِ، وتخصيصُ إطلاقه ببعض أفراده عند قيام قرينةٍ لا ينافي شمولَه لجميع أفراده حقيقةً لغوية عند انتفاء قرينة مخصِّصة، وإلَّا لكان شموله للمعدوم والموجود معاً في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] جمعاً

---

(١) المعجم الصغير (٣٥٦)، والأوسط (٣٤٣٠) وقال: لم يروه عن أبان بن تغلب إلا سيف بن عميرة، ولا يروى عن أم سلمة إلا بهذا الإسناد. وقال الهيثمي في المجمع ١/ ٣٤: في إسناده سيف بن عميرة، قال الأزدي: يتكلمون فيه. اهـ. وللحديث شواهد، منها حديث أبي هريرة وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في صحيح مسلم (١٣٢) و(١٣٣).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٣٦٧) وهو من رواية ذر بن عبد الله عن معاذ، ولم يدركه، كما في مجمع الزوائد ١/ ٣٤.

بينِ الحقيقة والمجاز، وهي مسألة خلافية. ولا خلافَ في الاستدلال على عموم تعلُّقِ علمه تعالى بالأشياء مطلقاً بهذه الآية، فهو دليلٌ على أنَّ شموله للمعدوم والموجود معاً حقيقةٌ لغوية.

وذكر بعض الأَجِلَّة بعد زعمه اختصاصَ الشيء بالموجود أنه في الأصل مصدرٌ استعمل بمعنى شاء، أو مشيء، فإن كان بمعنى شاء، صحَّ إطلاقه عليه تعالى، وإلَّا فلا.

وأنت تعلم أنَّه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانعَ من إطلاق الشيءِ عليه تعالى من غير حاجةٍ إلى هذا التفصيل؛ لأنه بمعنى المشيءِ العلمُ به والإِخبار عنه، فيكون إطلاقُ الشيء بهذا المعنى عليه عزَّ وجلَّ كإطلاق المعلوم مثلاً.

ومعنى «أكبر شهادة» أعظمُ وأصدق.

﴿قُلِ اللَّهُ﴾ أمرٌ له ﷺ أن يتولَّى الجواب بنفسه ـ بنفسي هو ـ عليه الصلاة والسلام؛ لما مرَّ قريباً.

والاسم الجليل مبتدأ محذوفُ الخبر، أي: الله أكبر شهادةً. وجوِّز العكس. ومذهب سيبويه أنه إذا كانت النكرة اسمَ استفهام أو أفعلَ تفضيل تقع مبتدأً يُخبَر عنه بمعرفة.

وقوله سبحانه: ﴿شَهِيدٌ﴾ خبرُ مبتدأ محذوف، أي: هو سبحانه شهيد ﴿بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو ابتداءُ كلام. وجوِّز أن يكون خبرَ « الله»، والمجموع على ما ذهب إليه الزمخشريُّ[1] هو الجواب؛ لدلالته على أن الله عزَّ وجلَّ إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم، فأكبر شيءٍ شهادة شهيد له.

ونقل في «الكشف» أنه إنْ جُعل تمامُ الجواب عند قوله سبحانه: « الله» فهو للتسلُّق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوَّة بأن هذا الشاهدَ الذي لا أصدقَ منه شهد لي بإيحاء هذا القرآن، وإنْ جُعل الكلام بمجموعه الجوابَ، فهو من الأسلوب الحكيم؛ لأنَّ الوهم لا يذهب إلى أن هذا الشاهدَ يحتمل أن يكون غيرَه تعالى، بل الكلام في أنه يشهد لنبوَّته أو لا. فليفهم.

---

(١) في الكشاف ٢/٩-١٠.

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ﴾ من قِبَلِه تعالى ﴿هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ﴾ العظيم الشأن، الشاهدُ بصحَّة رسالتي ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ بما فيه من الوعيد. واكتفى - كما قيل - بذكر الإنذار عن ذكر البِشارة؛ لأنه المناسب للمقام. وقيل: إنَّ الكلام مع الكفار، وليس فيهم من يبشَّر. وفي «الدُّرّ المصون»(١) أنَّ الكلام على حدِّ: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١].

﴿وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ عطف على ضمير المخاطَبين، أي: لأُنذركم به يا أهل مكةَ وسائرَ مَن بلغه القرآنُ ووصل إليه، من الأسود والأحمر أو من الثقلين. أو: لأُنذركم به أيُّها الموجودون ومَن سيوجد إلى يوم القيامة.

قال ابن جُبير(٢): مَن بلغه القرآنُ فكأنما رأى محمَّداً ﷺ.

وأخرج أبو نعيم وغيرُه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن بلغه القرآنُ فكأنما شافهتُه»(٣).

واستُدل بالآية على أن أحكام القرآن تعمُّ الموجودين يومَ نزوله ومَن سيوجد بعدُ إلى أن يرثَ الله تعالى الأرضَ ومن عليها. واختُلف في ذلك هل هو بطريق العبارة في الكلِّ، أو بالإجماع في غير الموجودين وفي غير المكلَّفين؟ فذهب الحنابلةُ إلى الأوَّل، والحنفيةُ إلى الثاني. وتحقيقه في الأصول.

وعلى أنَّ من لم يبلغه القرآن غيرُ مؤاخذ بترك الأحكامِ الشرعية، ويؤيِّده ما أخرجه أبو الشيخ عن أُبيِّ بن كعب قال: أُتي رسولُ الله ﷺ بأُسارى، فقال لهم: «هل دُعيتم إلى الإسلام»؟ قالوا: لا. فخلَّى سبيلهم، ثم قرأ: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ﴾ الآية(٤). وهو مبنيٌّ على القول بالمفهوم كما ذهب إليه الشافعية.

واعتُرض بأنه لا دلالةَ للآية على ذلك بوجه من الوجوه؛ لأن مفهومها انتفاءُ الإنذار بالقرآن عمن لم يبلغه، وذلك ليس عينَ انتفاء المؤاخذة، وهو ظاهر، ولا

---

(١) ٤/٥٦٨.
(٢) في (م): ابن جرير، وهو خطأ. انظر تفسير الرازي ١٢/١٧٨، والبحر المحيط ٤/٩١، واللباب ٨/٦٦.
(٣) الدر المنثور ٣/٧، وأخرجه أيضاً الخطيب في تاريخ بغداد ٢/٥١ وقال: هذا حديث باطل بهذا الإسناد.
(٤) الدر المنثور ٣/٧.

مستلزماً له، خصوصاً عند القائلين بالحسن والقبح العقليّين، إلّا أن يلاحظ قولُه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وفيه أنَّ عدم استلزام انتفاء الإنذار بالقرآن لانتفاء المؤاخذة ممنوع، والحسنُ والقبح العقليان قد طُوي بساط ردِّهما.

وجوِّز أن يكون «مَن» عطفاً على الفاعل المستتر في «أنذركم» للفصل بالمفعول، أي: لأنذركم أنا بالقرآن وينذرَكم به مَن بلغه القرآن أيضاً. وروى الطبرسيُّ[1] ما يقتضيه عن العيَّاشي عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﵄. ولا يخفَى أنه خلاف المنساقِ إلى الذهن.

﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ﴾ جملةٌ مستأنفة أو مندرجة في القول، والاستفهامُ للتقرير، أو للإنكار. وقيل: لهما. وفيه جمعٌ بين المعاني المجازية. و«أخرى» صفة لـ «آلهة» وصفةُ جمعِ ما لا يعقل ـ كما قال أبو حيان[2] ـ كصفة الواحدةِ المؤنثة، نحو ﴿مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه:١٨]، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. ولما كانت الآلهة حجارةً وخشباً مثلاً، أُجريت هذا المُجرى؛ تحقيراً لها.

﴿قُل﴾ لهم ﴿لَّا أَشْهَدُ﴾ بذلك وإنْ شهدتم به؛ فإنَّه باطلٌ صِرْف.

﴿قُلْ﴾ تكريرٌ للأمر؛ للتأكيد ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ أي: بل إنما أَشهد أنه تعالى لا إله إلَّا هو.

و«ما» كافَّة. وجوَّز أبو البقاء[3] ـ وزعم أنه الأليقُ بما قبله ـ كونَها موصولة. ويُبعده كونُها موصولة[4]. وعليه يكون «واحد» خبراً، وهو خلاف الظاهر ﴿وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾ من الأصنام، أو من إشراككم.

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ جوابٌ عما سبق في الرواية الأُولى من قولهم: سألنا

---

(١) في تفسيره ٧/ ٢٥.
(٢) في البحر ٤/ ٩٢.
(٣) في الإملاء ٢/ ٥٢٥.
(٤) أي: موصولة بما قبلها في الرسم.

اليهود والنصارى... إلخ، أُخِّر عن تعيين الشهيد مسارعةً إلى الجواب عن تحكُّمهم بقولهم: أَرِنا من يشهد لك. فالمراد من الموصول ما يعمُّ الصنفين اليهودَ والنصارى، ومن الكتاب جنسُه الصادقُ على التوراة والإنجيل. وإيرادُهم بعنوان إيتاء الكتاب؛ للإيذان بمدار ما أُسند إليهم بقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ﴾ أي: يعرفون رسولَ الله ﷺ بحِلْيته ونعوته المذكورةِ فيهما. وفيه التفات. وقيل: الضمير لـ «الكتاب». واختاره أبو البقاء[1]. والأوَّل هو الذي تؤيِّده الأخبار كما ستعرفه.

﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ بحُلَاهم بحيث لا يشكُّون في ذلك أصلاً.

روى أبو حمزة وغيرُه: أنه لَمَّا قدم النبيُّ ﷺ المدينة، قال عمر رضي الله عنه لعبد الله بن سلَام: إنَّ الله تعالى أنزل على نبيِّه عليه الصلاة والسلام أنَّ أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فكيف هذه المعرفة؟ فقال ابنُ سلام: نعرف نبيَّ الله ﷺ بالنعت الذي نعته اللهُ تعالى به، إذا رأيناه فيكم عرفناه كما يعرف أحدنا ابنَه إذا رآه بين الغِلمان، وايمُ الله الذي يحلف به ابن سلام لَأنا بمحمد أشدُّ معرفةً مني بابني؛ لأني لا أدري ما أَحْدَثَت أمُّه. فقال عمرُ رضي الله عنه: قد وفِّقت وصدقت[2].

وزعم بعضهم أنَّ المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال؛ لأنَّ ما يتعلق بتفاصيل حِليته ﷺ إمَّا أن يكون باقياً وقتَ نزول الآية، أو لا، بل محرَّفاً مغيَّراً، والأوَّل باطل؛ ولا يتأتَّى لهم إخفاءُ ذلك؛ لأن إخفاءَ ما شاع في الآفاق محال، وكذا الثاني؛ لأنهم لم يكونوا حينئذٍ عارفين حليتَه الشريفةَ عليه الصلاة والسلام كما يعرفون حليةَ أبنائهم.

وفيه أن الإخفاء مصرَّح به في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: ٩١] وإخفاؤها ليس بإخفاء النصوص، بل بتأويلها، وبقولهم: إنه رجل آخَرُ سيخرج. وهو معنى قوله سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

---

(١) في الإملاء ٢/٥٢٥.

(٢) أورده الثعلبي في تفسيره ٢/١٣ و٤/١٤٠ وعزاه للكلبي عن الربيع عن ابن عباس. وكذا عزاه ابن حجر في العجاب ص٣٩٩ للكلبي.

﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ من أهل الكتابَين والمشركين ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٠﴾ بما يجب الإيمان به. وقد تقدَّم الكلامُ في هذا التركيب آنفاً[1].

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ بادّعائه أنَّ له جلَّ شأنه شريكاً، وبقوله: الملائكةُ بنات الله، و: هؤلاء شفعاؤنا عند الله. وعُدَّ من ذلك وصف النبيِّ عليه الصلاة والسلام الموعودِ في الكتابَين بخلاف أوصافه.

والاستفهام للاستعظام الادّعائي. والمشهور أن المراد إنكار أن يكون أحد أظلمَ ممن فعل ذلك أو مساوياً له، والتركيب وإن لم يدلَّ على إنكار المساواة وضعاً ـ كما قال العلّامة الثاني في شرح «المقاصد»[2] وحواشي «الكشاف» ـ يدلُّ عليه استعمالاً، فإذا قلت: لا أفضلَ في البلد من زيد، فمعناه أنه أفضل من الكلِّ بحسَب العرف، والسرُّ في ذلك أنَّ النسبة بين الشيئين إنما تُتصوَّر غالباًـ لاسيَّما في باب المغالبة ـ بالتفاوت زيادةً ونقصاناً، فإذا لم يكن أحدهما أزيدَ، يتحقَّق النقصانُ لا محالة.

وادَّعى بعض المتأخِّرين أنه سنح له في توجيه ذلك نكتةٌ حسنة، ودقيقة مستحسَنة، وهي أنَّ المتساويين بل المتقاربين في نفس الأمر لا يسلم كلُّ واحد منهما أن يَفضلَ عليه صاحبه، فإنَّ كلَّ أحد لا يقدر على أن يقدِّر كلّ شيءٍ حقَّ قَدْرِه، وكلَّ إنسان لا يقوَى على أن يَعرِف كلَّ أمرٍ على ما هو عليه، فإنَّ الأفهام في مقابلة الأوهامِ متفاوتة، والعقول في مدافعة الشكوكِ متباينة، فإذا حكم بعض الناس مثلاً بالمساواة بين المتساويين في نفس الأمر، فقد يحكم البعضُ الآخر برُجحان ذلك على حسب منتهَى أفهامِهم ومبلغِ عقولهم ومدرك إدراكهم، فكلُّ ما[3] يوجد مَن يساويه في نفس الأمر، يوجد من يَفضُل عليه بحسب اعتقاد الناس، بل كلّ ما يوجد من يقاربه فيه، يوجد من يفوقه في ظنون العامَّة، وينعكس بعكس النقيضِ إلى قولنا: كلُّ ما لا يوجد مَن يفضل عليه، لا يوجد مَن يساويه، بل من يقاربه أيضاً. وهو المطلوب.

---

(١) ص٦٦.

(٢) ينظر شرح المقاصد ٥/ ٢٩٣، وحاشية الشهاب ٤/ ٣٨.

(٣) في الأصل: فكلما.

وبالجملة إنَّ إثبات المساوي يستلزم إثباتَ الراجح الفاضل، فنفيُ الفاضل يستلزم نفيَ المساوي؛ لأن نفي اللازم يستلزم نفيَ الملزوم، كما أنَّ إثبات الملزوم يستلزم إثباتَ اللازم. وفيه تأمل.

وادَّعى بعض المحقِّقين أنَّ دلالة التركيب على نفي المساواة وضعية، لأنَّ غير الأفضل إمَّا مساوٍ أو أنقص، فاستُعمل في أحد فردَيه. قال ابن الصائغ في مسألة الكحل: إنَّ: ما رأيت رجلاً أحسنَ في عينه الكحلُ منه في عين زيد. وإنْ كان نصًّا في نفي الزيادة وهي تصدق بالزيادة والنقصان، إلَّا أنَّ المراد الأخيرُ، وهو من قصر الشيءِ على بعض أفراده، كالدابّة. انتهى. وأنت تعلم أنَّ هذا مشعِر باعتبار العرف أيضاً.

﴿أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ﴾ كأن كذَّب بالقرآن الذي من جملته الآيةُ الناطقة بأن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، أو بسائر المعجزات التي أُيِّد بها رسولُ الله ﷺ، بأن سمَّاها سحراً. وعُدَّ من ذلك تحريفُ الكتاب، وتغييرُ نعوته ﷺ التي ذكرها الله تعالى فيه.

وإنما ذكر «أو» وهم جمعوا بين الأمرين؛ إيذاناً بأن كلًّا منهما وحده بالغٌ غايةَ الإفراط في الظلم على النفس. وقيل: نبَّه بكلمة «أو» على أنهم جمعوا بين أمرين متناقضين، يعني: أنهم أثبتوا المنفيَّ ونفَوا الثابت. والمراد بالمتناقضين أمران من شأنهما ألَّا يُجمع بينهما عرفاً. أو يقال: إن من نفَى الثابت بالبرهان، يكون بنفي ما لم يثبت به أولى، وكذلك في الطرف الآخَر، فالجمع بينهما جمعٌ بين المتناقضين من هذا الوجه.

وادَّعى بعضهم أنَّ وجه التناقض المشعِرِ به هذا العطفُ أنَّ الافتراء على الله تعالى دعوى وجوب القبولِ بلا حجَّة ما يُنسب إليه تعالى، وتكذيب الآيات دعوى أنه يجب ألَّا يُقبلَ ما ينسب إليه تعالى ولو أُقيم عليه بيِّنة، ويجب أن يُنكَرَ التنبيه ويرتكبَ المكابرة بناءً على أنَّ الرسول يجب أن يكون ملَكاً.

ولا يخفى أنَّ في دعوى التناقض خفاءً، وهذه التوجيهاتُ لا ترفعه.

﴿إِنَّهُۥ﴾ أي: الشأن، والمراد أنَّ الشأن الخطير هذا، وهو ﴿لَا يُفْلِحُ﴾ أي:

لا يفوز بمطلوب ولا ينجو من مكروه ﴿الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾﴾ من حيث إنَّهم ظالمون، فكيف يُفلح الأظلم من حيث إنه أظلم؟!

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ منصوب على الظرفية بمضمر يقدَّر مؤخَّراً، وضمير «نحشرهم» للكلِّ، أو للعابدين للآلهة الباطلةِ مع معبوداتهم، و«جميعاً» حال منه، أي: ويوم نحشر كلَّ الخلق أو الكفار وآلهتهم جميعاً، ثم نقول لهم ما نقول: كان كيتَ وكيت. وتُرك هذا الفعل من الكلام ليبقَى على الإبهام الذي هو أدخلُ في التخويف والتهويل. وقدِّر ماضياً ليدلَّ على التحقيق ويَحسنَ عطفُ «ثم لم تكن. . .» إلخ عليه.

وجوِّز نصبه على المفعولية بمضمَر مقدَّر، أي: واذكر لهم للتخويف والتحذير يومَ نحشرهم، واختاره أبو البقاء[1]. وقيل: التقدير: ليتَّقوا أو لِيَحذروا يومَ نحشرهم، إلخ.

﴿ثُمَّ نَقُولُ﴾ للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد ﴿لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا﴾ بالله تعالى ما لم ينزِّل به سلطاناً: ﴿أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ﴾ أي: آلهتُكم التي جعلتموها شركاء لله عزَّ اسمه، فالإضافة لأدنى ملابسة. و«أين» للسؤال عن غير الحاضر، وظاهر قوله تعالى: ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الصافات: ٢٢] وغيرِه من الآيات يقتضي حضورَهم معهم في المحشر، فإمَّا أن يقال: إن هذا السؤالَ حين يحالُ بينهم بعد ما شاهدوهم ليشاهدوا خيبتَهم، كما قيل:

كما أَبرقت قوماً عِطاشاً غمامةٌ فلمَّا رأوها أَقشعت وتجلَّتِ[2]

وإمَّا أن يقال: إنه حالَ مشاهدتهم لهم، لكنهم لَمَّا لم ينفعوهم نُزِّلوا منزلةَ الغُيَّب، كما تقول لمن جعل أحداً ظهيراً يُعينه في الشدائد إذا لم يُعِنه وقد وقع في ورطة بحضرته: أين زيد؟ فتجعله لعدم نفعه وإنْ كان حاضراً كالغائب. أو الكلامُ على تقدير مضاف، أي: أين نفعُهم وجدواهم؟

(١) في الإملاء ٢/٥٢٦.

(٢) قائله كُثيِّر عزة، وهو في ديوانه ص٨٣.

والتزم بعضهم القولَ بأنهم غُيَّبٌ؛ لظاهر السؤال، وقولِه تعالى: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤].

وأُجيب بأن يكون ذلك في موطن آخر؛ جمعاً بين الآيات، أو المعنى: وما نرى شفاعةَ شفعائكم.

وقال شيخ الإسلام[1]: إنَّ هذا السؤال المُنْبئَ عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها للآيات الدالَّة على ذلك، إنما يقع بعد ما جرى بينها وبينهم من التبرُّؤ من الجانبين وتقطُّعِ ما بينهم من الأسباب، حسبما يحكيه قولُه سبحانه: ﴿فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ﴾ إلخ [يونس: ٢٨] ونحوُه، إمّا لعدم حضورها حينئذٍ في الحقيقة بإبعادها من ذلك الموقف، وإمَّا بتنزيل عدم حضورِها بعنوان الشَّركة والشفاعة منزلةَ عدم حضورها في الحقيقة؛ إذ ليس السؤال عنها من حيث [ذواتُها، بل من حيث] هي شركاء، كما يُعرب عنه الوصفُ بالموصول، ولا ريب في أنَّ عدم الوصف يوجب عدمَ الموصوف من حيث هو موصوف، فهي من حيث هي شركاءُ غائبة لا محالة، وإنْ كانت حاضرةً من حيث ذواتها، أصناماً كانت أو لا.

وأمَّا ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقتَ التوبيخ ليَفقِدوهم في الساعة التي علَّقوا بها الرجاءَ، فيروا مكان حزنهم وحسرتهم، فربما يُشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال، وعدمِ انقطاع حبال رجائهم عنها بعدُ. وقد عرفتَ أنهم شاهدوها قبل ذلك وانصرمت عروةُ أطماعهم بالكلِّية، على أنها معلومةٌ لهم من حين الموتِ والابتلاء بالعذاب في البرزخ. وإنَّما الذي يحصل في الحشر الانكشافُ الجليُّ واليقين القوي المترتِّبُ على المحاضرة والمحاورة. اهـ.

وتعقَّبه مولانا الشهابُ بأنه تخيُّل لا أصل له؛ لأن التوبيخ مراد في الوجوه كلِّها، ولا يتصوَّر حينئذ التوبيخ إلَّا بعد تحقُّق خلافه. مع أنَّ كون هذا واقعاً بعد التبرُّؤ في موقف آخر ليس في النظم ما يدلُّ عليه، ومثله لا يُجزم به من غير نقل؛ لاحتمال أن يكونَ هذا موقف التبرُّؤ، والإشعارُ المذكور لا يتأتَّى مع أنه توبيخ.

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١١٩-١٢٠، وما سيأتي بين حاصرتين منه، وانظر حاشية الشهاب ٤/ ٣٩.

وأما العلاوة التي ذيَّل بها كلامه فواردة عليه أيضاً، مع أنها غير مسلَّمة؛ لأن عذاب البرزخ لا يقتضي ألَّا يشفع[١] لهم بعد ذلك، فكم من معذَّب في قبره يُشفع له. اهـ.

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخيَّ إن كان بسبب اعتقادهم النفعَ فيهم ورجاءَ شفاعتهم وعَلِمَ أولئك المعذَّبون أن عذابهم لذلك، فقولُه: لأنَّ عذاب البرزخ لا يقتضي. . . إلخ، ليس في محلِّه. وكذا قولُه: فكم من معذَّب في قبره يُشفع له، إن أراد به: فكم من معذَّب لمعصية من المعاصي في قبره يَشفع له مَن يشفع، فمسلَّم، لكن لا يفيد. وإن أراد: فكم من معذَّب في قبره بسبب عبادة شيء يَشفع له ذلك الشيء، فمنعُه ظاهر كما لا يخفى. فتدبَّر.

وقرأ يعقوب: «يحشرهم»، «ثم يقول» بالياء فيهما[٢]، والضميرُ فيهما لله تعالى.

وقوله سبحانه للمشركين: ﴿أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ إمَّا بالواسطة أو بغير واسطة، والتكليم المنفيُّ في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ﴾ [البقرة: ١٧٤] إلخ تكليمُ تشريفٍ ونفع، لا مطلقاً. فقد كلَّم إبليسَ عليه اللعنة بما كلَّم.

والزعمُ يستعمل في الحقّ، كما في قوله ﷺ: «زعم جبريل عليه السلام»، وفي حديث ضِمام بن ثعلبةَ رضي الله عنه: زعم رسولُك[٣]، وقولِ سيبويه في أشياءَ يرتضيها: زعم الخليل. ويُستعمل في الباطل والكذب كما في هذه الآية. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: كلُّ زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب. وكثيراً ما يُستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى عُهدته على قائله. وهو هنا متعدٍّ لمفعولين، وحُذفا لانفهامهما من المقام، أي: تزعمونهم شركاءَ.

﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟﴾ أصل معنى الفتنة ـ على ما حقَّقه الراغب[٤] ـ من الفَتْن، وهو إدخال الذهب النارَ لتُعلمَ جودته من رداءته، ثم استُعمل في معانٍ، كالعذاب، والاختبار، والبليَّة، والمصيبة، والكفر، والإثم، والضَّلال، والمعذرة.

---

(١) في (م): أن يشفع، وهو خطأ، والمثبت من الأصل وحاشية الشهاب ٤/ ٣٩.

(٢) النشر ٢/ ٢٥٧.

(٣) تقدم الحديثان ٦/ ١٠٩، وقول سيبويه الآتي في الكتاب ٥/ ٦٧.

(٤) في المفردات (فتن).

واختُلف في المراد بها هنا، فقيل: الشِّرك. واختار هذا القولَ الزجَّاج[1]، ورواه عطاءٌ عن ابن عباس ﵄. وكأن التعبير عن الشِّرك بالفتنة أنها ما تفتتن به ويُعجبك، وهم كانوا معجَبين بكفرهم مفتخرين به. والكلام حينئذ إمَّا على حذف مضافٍ كما يقتضيه ظاهرُ كلام البعض، وإمَّا على جعل عاقبة الشيء عينَه، ادِّعاءً، وهو أَحلى مذاقاً وأبعدُ مغزًى. والحصر إضافيٌّ بالنسبة إلى جنس الأقوال، أو ادِّعائي. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ كناية عن التبرُّؤ عن الشرك وانتفاءِ التديُّن به، أي: ثم لم يكن عاقبة شركهم شيئاً إلَّا تبرؤهم منه. ونصَّ الزجَّاج أن مثل ما في الآية أن ترى إنساناً يحبُّ غاوياً، فإذا وقع في مَهلَكة، تبرَّأ منه، فيقال له: ما كان محبَّتك لفلان إلَّا أن تبرأت منه[2]. وليس ذلك من قبيل: عِتابُك السيفُ، ولا من تقدير المضاف وإن صحَّ ذلك فيه. وهو معنًى حسنٌ لطيف لا يعرفه إلَّا من عرف كلامَ العرب.

وقيل: المراد بها العذر، واستُعملت فيه لأنها ـ على ما تقدَّم ـ التخليصُ من الغشّ، والعذرُ يخلِّص من الذنب، فاستعيرت له. وروي ذلك عن ابن عباس أيضاً وأبي عبد الله وقتادةَ ومحمد بنِ كعب ﵃.

وقيل: الجواب بما هو كذب. ووجه الإطلاق أنه سببُ الفتنة، فتجوَّز بها عنه إطلاقاً للمسبَّب على السبب. ويحتمل أن يكونَ هناك استعارة؛ لأن الجواب مخلِّص لهم أيضاً كالمعذرة.

قيل: والحصر على هذين القولين حقيقيّ. والجملة القَسَمية على ظاهرها.

و«تكن» بالتاء الفوقانية. و«فتنتُهم» بالرفع قراءةُ ابن كثير وابنِ عامر وحفصٍ عن عاصم.

وقرأ حمزة والكسائيُّ: «يكن» بالياء التحتانية، و«فتنتَهم» بالنصب، وكذا قرأا: «ربَّنا» بالنصب[3]، على النداء أو المدح.

---

(١) ينظر معاني القرآن ٢/ ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) معاني القرآن ٢/ ٢٣٦.

(٣) التيسير ص١٠١-١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧.

وقرئ في الشواذّ: «ربُّنا» بالرفع[١] على أنه خبرُ مبتدأ محذوف، وهو توطئةٌ لنفي إشراكهم. وفائدته رفع توهُّمِ أن يكون نفي الإشراك بنفي الإلهية عنه تقدَّس وتعالى.

وقرأ الباقون بالتاء من فوق ونصبِ «فتنتَهم» أيضاً[٢].

وخرَّجوا قراءة الأوَّلين على أن «فتنتهم» اسمُ «تكن»، وتأنيثُ الفعل لإسناده إلى مؤنَّث، و«أن قالوا» خبره. وقراءةَ حمزةَ والكسائيِّ على أنَّ «أنْ قالوا» هو الاسم، ولم يؤنَّث الفعل؛ لإسناده إلى مذكَّر، و«فتنتَهم» هو الخبر. وقراءةَ الباقين على نحو هذا، خَلا أنَّ التأنيث فيها بناءً على مذهب الكوفيين، فإنهم يُجيزون في سعة الكلام تأنيثَ اسم كان إذا كان مصدراً مذكَّراً وكان الخبر مؤنثاً مقدَّماً، كقوله:

وقد خاب مَن كانت سريرتَه الغدرُ[٣]

ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة. وذهب البصريُّون إلى أنَّ ذلك ضرورة.

وقيل: إنَّ التأنيث على معنى المقالة، وهو من قبيل: جاءته كتابي، أي: رسالتي. ولا يخفَى أنَّ هذا قليل في كلامهم.

وقال الزمخشريُّ[٤] - ونُقل بعينه عن أبي علي[٥] -: إنَّ ذلك من قبيل: من كانت أُمَّك؟ ونوقش بما لا طائلَ فيه.

وزعم بعضهم أنَّ القراءتين الأخيرتين أفصحُ من القراءة الأولى؛ لأنَّ فيها جعلَ الأعرف خبراً وغيرِ الأعرف اسماً، لأن «أنْ قالوا» يُشبه المضمَر، والمضمرُ أعرف المعارف، وهو خلاف الشائع المعروفِ دونهما.

---

(١) القراءات الشاذة ص٣٦.

(٢) التيسير ص١٠١-١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧.

(٣) صدره:

ألم يك غدراً ما فعلتم بشمعلٍ

وهو لأعشى تغلب كما في الحماسة البصرية ١/ ٩٨.

(٤) في الكشاف ٢/ ١١.

(٥) انظر كلامه في الحجة ٣/ ٢٨٩-٢٩٠.

وفيه نظر؛ إذ لا يَلزم من مشابهة شيءٍ لشيء في حكمٍ مشابهتُه له في جميع الأَحكام.

والجملةُ على سائر القراءات عطفٌ على الفعل المقدَّر العاملِ في «يوم نحشرهم» إلخ، على ما مرَّت الإشارة إليه. وجَعَلها غيرُ واحد عطفاً على الجملة قبلها.

و«ثم» إما على ظاهرها بناءً على القول الأول، وإمَّا للتراخي في الرتبة بناءً على القولين الأخيرين؛ لأنَّ معذرتهم أو جوابَهم هذا أعظمُ من التوبيخ السابق.

وأنت تعلم أنه لا ضرورةَ للعدول عن الظاهر؛ لجواز أن يكونَ هناك تراخٍ في الزمان، بناءً على أنَّ الموقف عظيم، فيمكن أن يقال: إنهم لَمَّا عاينوا هولَ ذلك اليوم، وتجلِّيَ الملكِ الجبَّار جلَّ جلاله عليهم بصفة الجلال - كما يُنبئُ عنه الجملة السابقة - حارُوا ودهشوا، فلم يستطيعوا الجواب إلَّا بعد زمان، ومما ينبئُ على دهشتهم وحَيرتهم أنهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا، ولو لم يكونوا حيارَى مدهوشين لَمَا قالوا الذي قالوا؛ لأنَّ الحقائق تنكشف يوم القيامة، فإذا اطَّلع أهلها عليها وعلى أنها لا تخفَى عليه سبحانه وأنه لا منفعةَ لهم في مثل ذلك، استحال صدورُه عنهم.

وللغفلة عن بناء الأمر على الدَّهشة والحَيرة منع الجبَّائي والقاضي ومَن وافقهما جوازَ الكذب على أهل القيامة مستدلِّين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بأنَّ المعنى: ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا، وذلك لأنهم كانوا يعتقدون في أنفسهم أنَّهم موحِّدون متباعدون عن الشرك.

واعترضوا على أنفسهم بأنَّهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أَخبروا، فلمَ قال سبحانه: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا﴾ أي: في قولهم: «ما كنا مشركين».

وأجابوا بأنه ليس المرادُ أنهم كذبوا في الآخرة، بل المراد: انظر كيف كذبوا ﴿عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ في الدنيا.

ورُدَّ بأن الآية لا تدلُّ على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه؛ لأنها في شأن خُسرهم وأمرِهم في الآخرة، لا في الدنيا، بل تنبو عنه أشدَّ نبوٍّ؛ لأن أوَّل النظم الكريم وآخرَه في ذلك، فتخلُّل بيان حالهم في الدنيا تفكيك له وتعسُّف جدًّا.

ويؤيِّد ما ذهب إليه الجمهور أيضاً قولُه تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [المجادلة: ١٨] بعد قوله سبحانه: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الآية: ١٤] حيث شبَّه كذبَهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا. ويشير إلى هذا التشبيهِ أيضاً الأمرُ بالنظر، كما لا يخفَى على مَن نظر.

وذكر ابنُ المنير[1] أنَّ في الآية دليلاً بيِّناً على أنَّ الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذبٌ، وإنْ لم يعلم المخبِر مخالفةَ خبره لمخبَره، ألَا تراه سبحانه جعل إخبارهم وتبرُّؤَهم كذباً، مع أنه جلَّ شأنه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ أي: سُلبوا علمه حينئذ دَهشاً وحيرة، فلم يرفع ذلك إطلاقَ الكذب عليهم.

وأنت تعلم أنَّ تفسير هذه الجملةِ بما ذكر غيرُ ظاهر.

والمرويُّ عن الحسن أنَّ «ما» موصولة، والمراد بها الأصنامُ التي كانوا يعبدونها ويقولون فيها: ﴿هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾[2] [يونس: ١٨] أو نحوُ ذلك. وإيقاعُ الافتراء عليها مع أنه في الحقيقة واقعٌ على أحوالها؛ للمبالغة في أمرها، كأنها نفسُ المفترَى، أي: زالت وذهبت عنهم أوثانُهم التي يفترون فيها ما يفترون، فلم تُغنِ عنهم من الله شيئاً.

وقيل: إنَّ «ما» مصدرية، أي: ضلَّ افتراؤهم، كقوله سبحانه: ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ﴾ [الكهف: ١٠٤] أي: لم ينفعهم ذلك.

والجملة، قيل: مستأنَفة. وقيل ـ واختاره شيخ الإسلام[3] ـ: إنها عطف على «كذبوا» داخلٌ معه في حكم التعجيب، إذ الاستفهام السابق المعلَّق لـ «انظر» لذلك. وجعلَ المعنى على احتمالَي الموصول والمصدرية: انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرةِ المغلَّظة على أنفسهم بإنكار صدورِ ما صدر عنهم، وكيف ضلَّ عنهم، أي:

---

(١) في الانتصاف ٢/ ١١.

(٢) انظر مجمع البيان ٧/ ٣١.

(٣) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٢٠، وما سيرد بين حاصرتين منه.

زال وذهب افتراؤهم، أو ما كانوا يفترونه من الإشراك، حتى نفَوا صدورَه عنهم بالكلِّية وتبرؤوا [منه] بالمرَّة.

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ كلام مَسوق لحكاية ما صدر في الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر، ثم بيانِ ما سيصدر عنهم يومَ الحشر تقريراً لما قبله وتحقيقاً لمضمونه.

وضمير «منهم» للذين أشركوا، والاستماعُ بمعنى الإصغاء، وهو لازم يعدَّى باللام و«إلى» كما صرَّح به أهل اللغة.

وقيل: إنه مضمَّن معنى الإصغاء، ومفعوله مقدَّر وهو القرآن.

قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية أبي صالح: إنَّ أبا سفيان بنَ حرب، والوليد بنَ المغيرة، والنَّضر بن الحارث، وعتبةَ وشيبة ابنا ربيعةَ، وأميةَ وأُبيًّا بن خلف، استمعوا إلى رسول الله ﷺ وهو يقرأ القرآن، فقالوا للنَّضر: يا أبا قُتيلة، ما يقول محمد؟ فقال: والذي جعلها بيتَه ما أدري ما يقول، إلَّا أني أرى تحرُّك شفتيه يتكلَّم بشيء، فما يقول إلَّا أساطيرَ الأوَّلين، مثلَ ما كنتُ أحدِّثكم عن القرون الماضية[1]. وكان النضر كثيرَ الحديث عن القرون الأُولى، وكان يحدِّث قريشاً فيستملحون حديثه، فأنزل اللهُ تعالى هذه الآية.

وأَفرد ضميرَ «مَن» في «يستمع»، وجمعه في قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ نظراً إلى لفظه ومعناه. وعن الكرخي: إنَّما قيل هنا: «يستمع»، وفي «يونس»: ﴿يَسْتَمِعُونَ﴾ [الآية: ٤٢] لأن ما هنا في قوم قليلين، فنزِّلوا منزلةَ الواحد، وما هناك في جميع الكفار، فناسب الجمع، وإنما لم يُجمع ثَمَّ في قوله سبحانه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣] لأنَّ المراد النظر المستتبع لمعاينة أدلَّة الصدقِ وأعلامِ النبوَّة، والناظرون له كذلك أقلُّ من المستمعين للقرآن.

والجعل بمعنى الإنشاء. والأَكِنَّة جمع كِنان، كغطاء وأغطية، لفظاً ومعنى؛ لأن فعالاً ـ بفتح الفاء وكسرها ـ يجمع في القلَّة على أَفعِلة، كأحمرة وأَقذِلة، وفي الكثرة على فُعُل، كحُمُر، إلَّا أن يكون مضاعفاً أو معتلَّ اللام، فيلزم جمعُه على

(١) أسباب النزول ص٢٠٩، وزاد المسير لابن الجوزي ٢/ ١٨.

أفعلة، كأكِنَّة وأخبية، إلَّا نادراً. وفعل الكَنّ ثلاثيٌّ ومزيد، يقال: كنَّه وأكنَّه، كما قاله الطبرسي[١] وغيره. وفرَّق بينهما الراغب فقال[٢]: أَكْنَنْتُ، يُستعمل لِمَا يُسْتَرُ في النفس، والثلاثيُّ لغيره.

والتنوين للتفخيم، والواو للعطف، والجملةُ معطوفة على الجملة قبلَها عطفَ الفعليةِ على الاسمية.

وقيل: الواو للحال، أي: وقد جعلنا.

و«على قلوبهم» متعلِّق بالفعل قبله. وزعم أبو حيّان[٣] أنه إن كان بمعنى ألقَى، فالظرف متعلِّق به، وإن كان بمعنى صيَّر، فمتعلِّق بمحذوف؛ إذ هو في موضع المفعول الثاني. والمعنى على ما ذكرنا: وأنشأنا على قلوبهم أغطيةً كثيرةً لا يُقادَر قَدْرُها.

﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ أي: كراهةَ أن يفهموا ما يستمعونه من القرآن المدلولِ عليه بذِكر الاستماع، فالكلام على تقدير مضاف، ومنهم مَن قدَّر «لا» دونه، أي: ألَّا يفقهوه. وكذلك يفعلون في أمثاله. وجوِّز أن يكونَ مفعولاً به لما دلَّ عليه قولُه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ أي: منعناهم أن يفقهوه، أو لما دلَّ عليه «أكنة» وحدَه من ذلك.

﴿وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ أي: صمماً وثِقلاً في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقُّه. والكلام عند غير واحد تمثيل مُعرِب عن كمال جهلهم بشؤون النبيِّ ﷺ، وفَرط نُبوِّ قلوبهم عن فهم القرآن الكريم، ومجِّ أسماعهم ـ أصمَّها الله تعالى ـ له. وجوِّز أن يكون هناك استعارةٌ تصريحية أو مكنية، أو مشاكلة وقد مرَّ لك في «البقرة»[٤] ما ينفعك هنا، فتذكَّره.

وقرأ طلحة: «وِقراً» بالكسر[٥]، وهو ـ على ما نصَّ عليه الزجَّاج[٦] ـ حِمل

(١) في مجمع البيان ٧/ ٣٢.
(٢) في المفردات (كنن).
(٣) في البحر ٤/ ٩٧.
(٤) ١/ ٣٩٢ فما بعد.
(٥) القراءات الشاذة ص٣٦.
(٦) في معاني القرآن ٢/ ٢٣٧.

البغل ونحوه، ونصبه على القراءتَين بالعطف على «أكنة» كما قال أبو البقاء[1].

﴿وَإِن يَرَوۡاْ﴾ أي: يشاهدوا ويُبصروا ﴿كُلَّ ءَايَةٖ﴾ أي: معجزةٍ دالّة على صدق الرسولِ ﷺ على ما نُقل عن الزجّاج، وهو الذي يقتضيه كلامُ ابن عباس رضي الله عنهما، كانشقاق القمر، ونبعِ الماء بين أصابعه الشريفة، وتكثيرِ القليل من الطعام، وما أشبهَ ذلك ﴿لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۚ﴾ لفَرط عِنادهم واستحكامِ التقليد فيهم. والكلامُ من باب عموم النفي، كـ: كلُّ ذلك لم يكن، لا من باب نفي العموم.

والمراد ذمُّهم بعدم الانتفاع بحاسَّة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدمَ انتفاعهم بعقولهم وأسماعهم.

ونُقل عن بعضهم أنه لا بدَّ من تخصيص الآية بغير المُلجِئة، دفعاً للمخالفة بين هذا وقولهِ تعالى: ﴿إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةٗ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤] واكتفى بعضُهم بحمل الإِيمان على الإِيمان بالاختيار، وفرّق بينه وبين خضوع الأعناق، فليُفهم.

وخصَّ شيخ الإسلام[2] الآيةَ بما كان من الآيات القرآنية، أي: وإن يروا شيئاً من ذلك بأن يشاهدوه بسماعه، لا يؤمنوا به. ولعل ما قدَّمناه أحلى لدى الذوقِ السليم.

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ﴾ أي: يخاصمونك وينازعونك. و«حتى» هي التي تقع بعدها الجملُ، ويقال لها: حتى الابتدائية. ولا محلَّ للجملة الواقعة بعدها، خلافاً للزجّاج وابنِ درستويه، زعمًا أنها في محلِّ جر بـ «حتى»، ويَردُّه أنَّ حروف الجر لا تُعلَّق عن العمل، وإنما تدخل على المفرَد أو ما في تأويله.

والجملة هنا «إذا جاءوك» مع جواب الشرط، أعني قولَه سبحانه وتعالى: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾، وما بينهما حالٌ من فاعل «جاؤوا»، وإنما وُضع الموصولُ موضعَ الضمير، ذمًّا لهم بما في حيِّز الصلة، وإشعاراً بعلَّة الحكم. و«إذا» منصوبة المحلِّ على الظرفية بالشَّرط أو الجواب، على الخلاف الشهيرِ في ذلك.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٥٢٧.
(٢) في تفسيره ٣/ ١٢١.

واعتُرض بأنَّ جَعْلَ «يجادلونك» في موضع الحال و«يقول الذين» جواباً، مُفضٍ إلى جعل الكلام لغواً؛ لأن المجادلة نفسُ هذا القول، إلَّا أن تؤوَّل المجادلة بقصدها. ولا يخفى ما فيه، فإنَّ المجادلة مطلقُ المنازعة، وسمِّيت بذلك لِما فيها من الشدَّة، أو لأن كلَّ واحد من المتجادلَين يريد أن يُلقيَ صاحبه على الجَدَالة، أي: الأرض، والقول المذكور فردٌ منها، فالكلام مفيد أبلغَ فائدة، كقولك: إذا أهانك زيد شتمك.

وذكر بعض النحويِّين أن «حتى» إذا وقع بعدها «إذا» يحتمل أن تكونَ بمعنى الفاء، وأن تكون بمعنى «إلى»، والغاية معتبَرة في الوجهين، أي: بلغوا من التكذيب والمكابرة إلى أنَّهم إذا جاؤوك مجادلين لك، لا يكتفون بمجرَّد عدم الإيمان، بل يقولون: ﴿إِنْ هَٰذَآ﴾ أي: ما هذا ﴿إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾﴾ أي: أحاديثهم المسطورة التي لا يعوَّل عليها. وقال قتادة: كَذِبهم وباطلهم.

وحاصل ما ذكر أنَّ تكذيبهم بلغ النهايةَ بما ذكر؛ لأنه الفرد الكاملُ منه. ونظير ذلك: مات الناسُ حتى الأنبياءُ.

وجوِّز أن تكون «حتى» هي الجارَّة، و«إذا جاؤوك» في موضع الجرِّ، وهو قولُ الأخفش، وتبعه ابنُ مالك في «التسهيل». وردَّه أبو حيان في شرحه، وعليه فـ «إذا» خارجةٌ عن الظرفية كما صرَّحوا به، وعن الشرطية أيضاً، فلا جوابَ لها، فـ «يقول» حينئذٍ تفسير لـ «يجادلونك»، وهو في موضع الحالِ أيضاً.

والأساطير عند الأخفش[1] جمعٌ لا مفرد له، كأبابيل ومذاكير. وقال بعضهم: له مفرد. وفي «القاموس»[2]: إنه جمع إسطار وإسطير، بكسرهما، وأُسطور، وبالهاء في الكلّ. وقيل: جمع أَسطار، بفتح الهمزة، جمع سَطَر، بفتحتين، كسبب وأسباب، فهو جمعُ جمع. وأصل السَّطْر بمعنى الخطّ.

﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الضميرُ المرفوع للمشركين، والمجرورُ للقرآن، أي: لا يقنعون بما ذكر من تكذيبه وعدِّه حديثَ خُرافة، بل ينهَون الناس عن استماعه؛ لئلَّا يقفوا على حقيقته فيؤمنوا به.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٤٨٦.
(٢) مادة (سطر).

﴿وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ﴾ أي: يتباعدون عنه بأنفسهم إظهاراً لغاية نفورهم عنه، وتأكيداً لنهيهم، فإنَّ اجتناب الناهي عن المنهيِّ عنه من متمِّمات النهي. ولعل ذلك ـ كما قال شيخُ الإسلام[١] ـ هو السرُّ في تأخير النأي عن النهي. وهذا هو التفسيرُ الذي أخرجه ابنُ أبي شيبة وابنُ حميد وابن جَرير[٢] وابن المنذر وغيرُهم عن مجاهد رحمةُ الله تعالى عليه.

وقيل: الضمير المجرور للرَّسول ﷺ، على معنى: ينهون الناس عن الإيمان به عليه الصلاة والسلام ويتباعدون عنه. وهو التفسيرُ الذي أخرجه أبناء جَرير[٣] والمنذرِ وأبي حاتم[٤] ومردويه من طريق عليِّ بن أبي طلحة، عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه أيضاً ابنُ جرير[٥] من طريق العَوفي. ورُوي ذلك عن محمد بن الحنفية[٦]، والسُّدِّي، والضحَّاك.

وقيل: الضمير المرفوع لأبي طالب واتباعِه أو أضرابه، والمجرورُ للنبيِّ ﷺ، على معنى: ينهَون عن أذيَّته عليه الصلاة والسلام ولا يؤمنون به. أخرج ابن أبي حاتم[٧] عن سعيد بن [أبي] هلال[٨] أنه قال: إن الآية نزلت في عمومة النبيِّ ﷺ، وكانوا عشرة، وكانوا أشدَّ الناس معه في العلانية، وأشدَّ الناس عليه عليه الصلاة والسلام في السِّرِّ.

وقيل: ضمير الجمع لأبي طالبٍ وحدَه، وجُمع استعظاماً لفعله، حتى كأنه مِمَّا لا يستقلُّ به واحد.

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٢٢.
(٢) في تفسيره ٩/ ٢٠٣.
(٣) في تفسيره ٩/ ٢٠١.
(٤) في تفسيره ٤/ ١٢٧٧.
(٥) في تفسيره ٩/ ٢٠٢.
(٦) تفسير الطبري ٩/ ٢٠١، وابن أبي حاتم ٤/ ١٢٧٧.
(٧) في تفسيره ٤/ ١٢٧٧، وما سيأتي بين حاصرتين منه.
(٨) هو أبو العلاء سعيد بن أبي هلال الليثي المصري. الإمام الحافظ الفقيه. مات سنة (١٣٥، وقيل: ١٤٩هـ). السير ٦/ ٣٠٣.

وقيل: إنه نزِّل منزلةَ أفعال متعدِّدة، فيكون كقوله: قِفَا، عند المازني[1]. ولا يخفى بُعده. وروَى هذا القولَ جماعةٌ عن ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً.

وروي عن مقاتل أنَّ رسول الله ﷺ كان عند أبي طالب يدعوه إلى الإسلام، فاجتمعت قريشٌ إليه يريدون سوءاً بالنبيِّ ﷺ، فقال منشداً:

و اللهِ لن يصلوا إليك بجمعهم ... حتى أُوسَّدَ في التراب دفينا
فاصدع بأمركَ ما عليك غَضاضةٌ ... وابْشِر وقَرَّ بذاك منك عيونا
ودعوتَني وزعمتَ أنك ناصحٌ ... ولقد صدقتَ وكنت ثَمَّ أمينا
وعَرَضتَ دِيناً لا محالةَ إنه ... من خير أديان البريّة دينا
لولا الملامةُ أو حِذاري سُبَّةً ... لوجدتَني سمحاً بذاك مُبينا[2]

فنزلت هذه الآية. وفيها على هذا القولِ والذي قبله التفات.

وردَّ الإمام[3] القولَ الأخير بأنَّ جميع الآيات المتقدمةِ في ذمِّ فعل المشركين، فلا يناسبه ذِكرُ النهي عن أذيَّته عليه الصلاة والسلام، وهو غيرُ مذموم.

ونُظر فيه بأنَّ الذمَّ بالمجموع من حيث هو مجموع.

وبهذه الآية على هذه الروايةِ استدلَّ بعض من ادَّعى أنَّ أبا طالب لم يؤمن برسول الله ﷺ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقُ هذا المطلبِ في موضعه[4].

والنأي لازم يتعدَّى بـ «عن» كما في الآية. ونُقل عن الواحديِّ أنه سمع تعديته بنفسه عن المبرِّد، وأنشد:

أعاذلَ إنْ يصبح صَداي[5] بقَفرة ... بعيدٌ نآني زائري وقريبي[6]

---

(١) أي: قف قف. وانظر فتح القدير للشوكاني ٥/ ٧٧.
(٢) أسباب النزول للواحدي ص٢١٠، والأبيات مذكورة في السير والمغازي لابن إسحاق ص ١٥٥ـ ونقلها عنه البيهقي في دلائل النبوة ٢/ ١٨٨ـ وخزانة الأدب ٣/ ٢٩٦.
(٣) في التفسير الكبير ١٢/ ١٨٩.
(٤) عند تفسير الآية (١١٣) من سورة التوبة.
(٥) في الأصل و(م): صدى، والمثبت من المصادر على ما يأتي.
(٦) البيت للنَّمر بن تَوْلَب، وهو في الكامل ١/ ٤٧٩، والبيان والتبيين ١/ ٢٨٤ برواية: بعيداً =

وخرَّجه البعض على الحذف والإيصال.

ولا يخفى ما في «ينهون» و«ينأون» من التجنيس البديع.

وقُرئ: «ويَنَوْنَ عنه»[1].

﴿وَإِن يُهۡلِكُونَ﴾ أي: وما يُهلكون بذلك ﴿إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ﴾ بتعريضها لأشدِّ العذاب وأفظعِه، وهو عذابُ الضلال والإضلال.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَشۡعُرُونَ ۝٢٦﴾ حالٌ من ضمير «يهلكون» أي: يَقصرون الإهلاكَ على أنفسهم، والحالُ أنهم غيرُ شاعرين، لا بإهلاكهم أنفسَهم، ولا باقتصار ذلك عليها من غيرِ أن يضرُّوا بذلك شيئاً من القرآن أو النبيِّ ﷺ، وإنما عبَّر عنه بالإهلاك مع أن المنفيَّ عن غيرهم مطلقُ الضرر؛ للإيذان بأن ما يَحيق بهم هو الهلاكُ لا الضَّرر المطلق، على أنَّ مقصدهم لم يكن مطلقَ الممانعة فيما ذكروا، بل كانوا يبغون الغوائلَ لرسول الله ﷺ الذي هو نظام عِقد لآلئِ الآيات القرآنية.

وجوِّز أن يكون الإهلاك معتبراً بالنسبة إلى الذين يُضلونهم بالنهي، فقَصْره على أنفسهم حينئذٍ مع شموله للفريقين مبنيٌّ على تنزيل عذابِ الضلال عند عذاب الإضلال منزلةَ العدم. ونفيُ الشعور ـ على ما في «البحر»[2] ـ أبلغ من نفي العلم، كأنه قيل: وما يدركون ذلك أصلاً.

﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ شروعٌ في حكاية ما سيصدر عنهم يومَ القيامة من القول المناقضِ لما صدر عنهم في الدنيا من القبائح المحكيَّة مع كونه كاذباً في نفسه. والخطابُ للنبيِّ ﷺ، أو لكلِّ من له أهليّة ذلك، قصداً إلى بيان سوءِ حالهم، وبلوغِها من الشناعة إلى حيث لا يختصُّ بها راءٍ دون راء.

= نآني...، وورد برواية المصنف في طبقات الفحول ١/ ١٦١، وقال الشيخ محمود شاكر في الحاشية: وأنا أستجيد الرفع في قوله: بعيد، وهو عندي أبلغ أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف من أن يكون خبر «يصبح صداي».

(١) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٦١، والبحر المحيط ٤/ ١٠٠ عن الحسن.

(٢) البحر المحيط ٤/ ١٠٠.

و«لو» شرطية على أصلها، وجوابُها محذوف؛ لتذهبَ نفسُ السامع كلَّ مذهب، فيكون أدخلَ في التهويل. ونظيرُ ذلك قولُ امرئ القيس:

وجدِّكَ لو شيءٌ أتانا رسولُه ... سواكَ ولكن لم نجد لكَ مَدفعا[١]

وقولُهم: لو ذات سِوار لطمتني.

و«ترى» بصرية، وحذف مفعولها لدلالة ما في حيِّز الظرف عليه. والإيقافُ إمَّا من الوقوف المعروف، أو من الوقوف بمعنى المعرفة، كما يقال: أَوقفتُه على كذا، إذا فهَّمتَه وعرَّفته. واختاره الزجَّاج[٢]. أي: ولو ترى حالَهم حين يوقَفون على النار حتى يعاينوها، أو يُرفَعوا على جسرها وهي تحتهم فينظرونها، أو يدخلونها فيعرفون مقدارَ عذابها، لَرأيتَ ما لا يحيط به نطاقُ التعبير. وصيغة الماضي للدَّلالة على التحقيق.

وقيل: إنَّ «لو» بمعنى «إنْ» وجوَّزوا أن تكون «ترى» عِلمية، وهو كما ترى.

وقُرئ: «وَقَفوا» بالبناء للفاعل[٣]، من وَقَفَ عليه اللازم، ومصدرُه غالباً الوقوف. ويُستعمل «وقف» متعدِّياً أيضاً، ومصدره الوقف. وسُمع فيه أَوقف، لغة قليلة، وقيل: إنه بطريق القياس.

﴿فَقَالُواْ﴾ لعِظَم أمر ما تحقَّقوه ﴿يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ﴾ أي: إلى الدنيا. و«يا» للتنبيه، أو للنِّداء، والمنادى محذوف، أي: يا قومنا، مثلاً ﴿وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا﴾ أي: القرآنِ كما كنا نكذِّب من قبل ونقول: أساطير الأوَّلين.

وفسَّر بعضهم الآياتِ بما يشمل ذلك والمعجزاتِ. وقال شيخ الإسلام[٤]: يحتمل أن يرادَ بها الآياتُ الناطقة بأحوال النار وأهوالِها الآمرة باتِّقائها، بناءً على أنها التي تخطر حينئذٍ ببالهم ويتحسَّرون على ما فرَّطوا في حقِّها، ويحتمل أن يرادَ بها جميعُ الآيات المنتظمة لتلك الآيات انتظاماً أوليًّا.

---

(١) ديوانه ص٢٤٢.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٣٩.

(٣) البحر المحيط ٤/ ١٠١، وكذلك في النهر الماد من البحر على هامش البحر.

(٤) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٢٣.

﴿وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾﴾ بها، حتى لا نرى هذا الموقفَ الهائل كما لم يرَ ذلك المؤمنون.

ونصب الفعلين، على ما قال الزمخشريُّ[1]، وسبقه إليه ـ كما قال الحلبيُّ[2] ـ الزجَّاجُ[3]، بإضمار «أنْ» على جواب التمني. والمعنى: إنْ رُددنا لم نكذِّبْ ونكن من المؤمنين.

وردَّه أبو حيان[4] بأنَّ نصب الفعل بعد الواو ليس على الجوابيّة؛ لأنها لا تقع في جواب الشرط، فلا ينعقد مِمَّا قبلها وما بعدها شرطٌ وجواب، وإنما هي واو تعطفُ ما بعدها على المصدر المتوهَّم قبلها، وهي عاطفة يتعيَّن مع النصب أحدُ محاملها الثلاث، وهي المعيَّة، ويميِّزها عن الفاء صحةُ حلول «مع» محلَّها، أو الحال[5]، وشبهة مَن قال: إنها جواب، أنَّها تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفاء، فتوهَّم أنها جواب. ويوضح لك أنها ليست به انفراد الفاء دونها بأنها إذا حُذفت انجزم الفعلُ بعدها بما قبلها لما تضمَّنه من معنى الشرط.

وأجيب بأن الواو أُجريت هنا مُجرَى الفاء. وجعلها ابن الأنباريِّ مبدلةً منها. ويؤيِّد ذلك قراءةُ ابن مسعود وابن إسحاق: «فلا نكذب»[6].

واعتُرض أيضاً ما ذكره الزمخشريُّ من معنى الجزائية بأنَّ ردَّهم لا يكون سبباً لعدم تكذيبهم. وأُجيب بأنَّ السببية يكفي فيها كونُها في زعمهم. ورُدَّ بأن مجرَّد الردِّ لا يصلح لذلك، فلابدَّ من العناية بأن يراد الردُّ الكائن بعد ما ألجأهم إلى ذلك، إذ قد انكشفت لهم حقائقُ الأشياء. ولهذه الدغدغة اختار من اختار العطفَ على

---

(١) في الكشاف ٢/ ١٣.

(٢) في الدر المصون ٤/ ٥٨٩.

(٣) في معاني القرآن ٢/ ٢٣٩-٢٤٠.

(٤) في البحر ٤/ ١٠١، وفي النهر الماد بهامشه.

(٥) كذا وقعت هذه العبارة عند المصنف، وقد سقط من مطبوع البحر في هذا الموضع بعض الكلام، وجاءت العبارة في النهر الماد كما يلي: ويميزها من الفاء تقدير «مع» موضعها، كما أن فاء الجواب إذا كان بعدها فعل منصوب ميزها تقدير شرط قبلها أو حال مكانها. ومثله في الدر المصون ٤/ ٥٨٩ نقلاً عن أبي حيان.

(٦) أخرج قراءة ابنِ مسعود الطبريُّ ٩/ ٢٠٨.

مصدر متوهَّم قبلُ، كأنه قيل: ليت لنا ردًّا وانتفاءَ تكذيب وكوناً من المؤمنين.

وقرأ نافعٌ وابن كثير والكسائيُّ برفع الفعلين[١]، وخرِّج على أنَّ ذلك ابتداءُ كلام منهم غيرِ معطوف على ما قبله، والواو كالزائدة، كقول المذنب لمن يؤذيه على ما صدر منه: دعني ولا أعودُ، يريد: لا أعود تركتَني أو لم تتركني. ومن ذلك ـ على ما قاله الإمام عبدُ القاهر ـ قولُه:

اليومُ يومان مذ غيِّبتَ عن نظري نفسي فداؤك ما ذنبي فأَعتذرُ[٢]

وكأن المقتضي لنظمه في هذا السلكِ إفادةُ المبالغة المناسبةِ لمقام المغازلة.

واختار بعضهم كونَه ابتداءَ كلام، بمعنى كونِه مقطوعاً عما في حيِّز التمنِّي، معطوفاً عليه عطفَ إخبارٍ على إنشاء. ومن النحاة من جوَّزه مطلقاً، ونقله أبو حيَّان عن سيبويه[٣].

وجوِّز أن يكون داخلاً في حكم التمنِّي على أنه عطف على «نُرَدّ»، أو حالٌ من الضمير فيه. فالمعنى ـ كما قال الشِّهاب[٤] ـ على تمنِّي مجموع الأمرين: الرَّدّ، وعدم التكذيب. أي: التصديق الحاصل بعد الردِّ إلى الدنيا؛ لأن الردَّ ليس مقصوداً بالذات هنا. وكونه متمنًّى ظاهر؛ لعدم حصوله حالَ التمني وإنْ كان التمنِّي منصبًّا على الإيمان والتصديق، فتمنِّيه لأن الحاصلَ الآن لا ينفعهم، لأنهم ليسوا في دار تكليف فتمنَّوا إيماناً ينفعهم، وهو إنما يكون بعد الردِّ المحال، والمتوقِّفُ على المحال محال.

وقرأ ابنُ عامر برفع الأوَّل ونصبِ الثاني[٥] على ما علمت آنفاً. والجوابية إمَّا بالنظر إلى المجموع، أو بالنظر إلى الثاني، وعدمُ التكذيب بالآيات مغاير للإيمان والتصديق، فلا اتِّحاد. وقُرئ شاذًّا بعكس هذه القراءة[٦].

---

(١) وأبو عمرو أيضاً، كما في التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧.

(٢) دلائل الإعجاز ص٧٦، ولم يعزه لأحد.

(٣) انظر البحر المحيط ٤/ ١٠٢.

(٤) في حاشيته ٤/ ٤٤.

(٥) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧.

(٦) الإملاء ٢/ ٥٢٩، والبحر المحيط ٤/ ١٠٢.

﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾ إضراب عمَّا يؤذن به تمنِّيهم من الوعد بتصديق الآيات والإيمان بها. أي: ليس ذلك عن عزم صحيح ناشيءٍ عن رغبة في الإيمان، وشوقٍ إلى تحصيله والاتصافِ به، بل لأنَّه بدا وظهر لهم في وقوفهم ذلك ما كانوا يُخفونه في الدنيا من ثالثة الأثافي والداهيةِ الدَّهياء؛ فلشدَّة هول ذلك ومزيدِ ضجرهم منه قالوا ما قالوا. فالمرادُ من الموصول النارُ على ما يقتضيه السَّوق، ومن إخفائها سَترُ أمرها، وذلك بإنكار تحقُّقها وعدمِ الإيمان بثبوتها أصلاً، فكأنه قيل: بل بدا لهم ما كانوا يكذِّبون به في الدنيا وينكرون تحقُّقه.

وإنما لم يصرِّح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عزَّ شأنه: ﴿هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ [الرحمن: ٤٣] وقولهِ عزَّ مِن قائل: ﴿هَٰذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [الطور: ١٤] مع أن ذلك أنسبُ بما قبلُ من قولهم: «ولا نكذب بآيات ربنا» = مراعاةً لما في مقابله من البُدُوِّ في الجملة، مع ما في ذلك من الرمز الخفيِّ إلى أنَّ تكذيبهم هذا لم يكن في محلِّه رأساً؛ لقوَّة الدليل.

وقيل: المراد بما كانوا يخفونه قبائحُهم من غير الشِّرك التي كانوا يكتمونها عن الناس، فتظهرُ في صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم.

وقيل: المراد به الشركُ الذي أنكروه في بعض مواقفِ القيامة بقولهم: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

وقيل: المراد به أمرُ البعث والنشور، والضمير المرفوعُ لرؤساء الكفار، والمجرورُ لأتباعهم. أي: ظهر للتابعين ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعثِ والنشور. ونُسب إلى الحسن، واختاره الزجَّاج(١).

وقيل: الآية في المنافقين، والضميرُ المرفوع لهم، والمجرورُ للمؤمنين، والمراد بالموصول الكفرُ. أي: بل ظهر للمؤمنين ما كان المنافقون يُخفونه من الكفر ويكتمونه عنهم في الدنيا.

وقيل: هي في أهل الكتاب مطلقاً، أو علمائهم، والذي أخفَوه نبوَّة خاتَم الرسل ﷺ، والضميران المرفوعُ والمجرور لهم وللمؤمنين، أو للخواصِّ والعوامّ.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٤٠.

وتُعقِّب كلُّ ذلك بأنه بعد الإغضاء عما فيه من الاعتساف لا سبيلَ إليه هنا؛ لأن سَوق النظم الجليلِ لتهويل أمر النار، وتفظيعِ حال أهلها، وقد ذُكر وقوفُهم عليها، وأُشير إلى أنه اعتراهم عند ذلك من الخوف والخشية، والحَيرة والدَّهشة، ما لا يُحيط به الوصف، ورتِّب عليه[1] تمنِّيهم المذكورُ بالفاء القاضيةِ بسببيّة ما قبلها لما بعدها، فإسقاطُ النار بعد ذلك من السببية ـ وهي في نفسها أدهَى الدواهي وأزجرُ الزواجر ـ إلى ما دونها في ذلك، مع عدم جريانِ ذِكره ثمةَ، أمرٌ ينبغي تنزيهُ ساحة التنزيلِ عن أمثاله.

ونُقل عن المبرِّد أن الكلام على حذف مضاف، أي: بدا لهم وبالُ ما كانوا يخفون. ولا يخفى ما فيه أيضاً، فتدبَّر.

﴿وَلَوْ رُدُّوا۟﴾ من موقفهم ذلك إلى الدنيا ﴿لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ من الكفرِ والتكذيب، أو من الأعمِّ من ذلك، ويدخل فيه ما ذُكر دخولاً أوليًّا. ولا يخفى حسنُه. ووجه اللزوم في هذه الشرطيةِ سبقُ قضاء اللهِ تعالى عليهم بذلك، التابعِ لخبث طينتهم، ونجاسةِ جبلَّتهم، وسوء استعدادهم؛ ولهذا لا ينفعهم مشاهدةُ ما شاهدوه.

وقيل: إنَّ المراد أنهم لو رُدُّوا إلى حالهم الأُولى من عدم العلم والمشاهدة، لَعادوا. ولا يخفى أنه لا يناسب مقامَ ذمِّهم بغلوِّهم في الكفر والإصرار، وكونِ هذا جواباً لما مرَّ من تمنِّيهم.

وذكر بعضُ الناس في توجيه عدمِ نفع المشاهدة في الآخرة لأهوالها المترتِّبة على المعاصي بعدَ الردِّ إلى الدنيا أَنها حينئذٍ كخبر النبيِّ ﷺ المؤيَّد بالمعجزات الباهرة، فحيث لم ينتفعوا به وصدَّهم ما صدَّهم، لا ينتفعون بما هو مِثلُه، ويصدُّهم أيضاً ما يصدُّهم.

وأنت تعلم أنَّ هذا ـ بعد تسليم كونِ المشاهدة بعد الردِّ كخبر الصادق ـ يرجع في الآخرة إلى ما أَشرنا إليه من سبقِ القضاءِ وسوءِ الاستعداد، ومَن خُلِقَ للشقاء ـ والعياذُ بالله سبحانه وتعالى ـ للشقاء يكون.

---

(١) في (م): عليهم، والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٣/ ١٢٤، والكلام منه.

﴿وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ أي: لَقومٌ كاذبون فيما تضمَّنه تمنِّيهم من الخبر بأن ذلك مرادٌ لهم، ويحتمل أن يكون هذا ابتداءَ إخبار منه تعالى بأنَّ ديدن هؤلاء وهِجِّيراهم[١] الكذبُ. وليس الكذب على الاحتمالين متوجِّهاً إلى التمني نفسِه؛ لأنه إنشاء، والإنشاءُ لا يحتمل الصِّدقَ والكذب.

وقال الرَّبعي: لا بأس بتوجُّه الكذب إلى التمنِّي؛ لأنه يحتمل الصدقَ والكذبَ بنفسه. واحتجَّ على ذلك بقوله:

مُنًى إن تكن حقًّا تكن أحسنَ المُنى وإلَّا فقد عشنا بها زمناً رَغْدا[٢]

لأن الحقَّ بمعنى الصدق، وهو ضدُّ الباطل والكذب. ولا يخفى ما فيه، مع أنه لو سلم فهو مجازٌ أيضاً.

وقيل: الخبر الضمنيُّ هنا هو الوعد بالإيمان وعدمِ التكذيب.

واعتُرض بأنَّ الوعد كالوعيد من قبيل الإنشاء، كما حقِّق في موضعه، فلا يتوجَّه إليه الكذب والصدق، كما لا يتوجَّهان إلى الإنشاء.

وأُجيب بأن ذلك أحدُ قولين في المسألة، ثانيهما أنَّ الوعد والوعيد من قبيل الخبر لا الإنشاء، وهذا القيل مبنيٌّ عليه. على أنه يحتمل أنَّ المراد بالكذب المتوجِّهِ إلى الوعد عدمُ الوفاء به، لا عدمُ مطابقته للواقع، كما ذكره الراغب[٣].

﴿وَقَالُوٓاْ﴾ عطف على «عادوا» كما عليه الجمهور. واعترضه ابنُ الكمال بأنَّ حقَّ «وإنهم لكاذبون» حينئذٍ أن يؤخَّر عن المعطوف، أو يقدَّم على المعطوف عليه.

وأُجيب بأنَّ توسيطه لأنه اعتراضٌ مَسُوق لتقرير ما أفادته الشرطيةُ من كذبهم المخصوص، ولو أُخِّر لأَوْهَمَ أنَّ المراد تكذيبُهم في إنكارهم البعثَ.

وجوِّز أن يكون عطفاً على «إنهم لكاذبون»، أو على خبر «إنَّ»، أو على «نهوا»، والعائد محذوف. أي: قالوه، وأن يكونَ استئنافاً بذِكر ما قالوا في الدنيا.

---

(١) أي: دأبهم وشأنهم. القاموس (هجر).

(٢) البيت لابن ميادة أو لرجل من بني الحارث. انظر ديوان ابن ميادة ص٢٤٥.

(٣) المفردات (كذب).

﴿إِنْ هِيَ﴾ أي: ما هي ﴿إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾ والضمير للحياة المذكورة بعدَه، كما في قول المتنبي[١]:

هو الجَدُّ حتى تفضُل العينُ أختَها   وحتى يكون اليومُ لليوم سيِّدا

وقد نصُّوا على صحَّة عودِ الضمير على متأخِّرٍ لفظاً ورتبةً في مواضع، منها ما إذا كان خبرُ الضمير مفسِّراً له كما هنا.

وجَعَله بعضُهم ضميرَ الشأن، ولا يتأتَّى على مذهب الجمهور؛ لأنهم اشترطوا في خبره أن يكون جملة. وخالفهم بذلك الكوفيُّون، فقد حُكي عنهم جوازُ كون خبره مفرداً، إمَّا مطلقاً، أو بشرط كون المفرَدِ عاملاً عملَ الفعل، كاسم الفاعل، نحو: إنه قائمٌ زيدٌ، بناءً على أنه حينئذ يسدُّ مسدَّ الجملة.

وقيل - وفيه بُعْدٌ -: يحتمل أن يكونَ الضمير المذكورُ عبارةً عما في الذهن، وهو الحياة، والمعنى: إنِ الحياةُ إلَّا حياتنا التي نحن فيها. وهو المرادُ بقولهم: «الدنيا»، لا القريبةُ الزوال، أو الدنيئةُ، أو المتقدِّمة على الآخرة، كما يقول المؤمنون؛ إذ كلُّ ذلك خلاف الظاهر، لاسيَّما الأخير.

﴿وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٢٩﴾﴾ أي: إذا فارَقْنا هذه الحياةُ أصلاً.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ تمثيلٌ لحبسهم للسؤال والتوبيخ، أو كنايةٌ عنه عند مَن لم يشترط فيها إمكانَ الحقيقة، وجوّز اعتبارُ التجوُّز في المفرد، إلَّا أن الأرجح عندهم اعتبارُه في الجملة.

وقيل: الوقوف بمعنى الاطلاع المتعدِّي بـ «على» أيضاً، وفي الكلام مضافٌ مقدَّر، أي: وقفوا على قضاء ربِّهم، أو جزائه. ولا حاجةَ إلى التضمين وجعله من القلب كما توهِّم.

وقيل: هو بمعنى الاطِّلاع من غير حاجة إلى تقديرِ مضاف، على معنى: عُرِّفوه[٢] سبحانه وتعالى حقَّ التعريف. ولا يَلزم من حقِّ التعريف حقُّ المعرفة ليقال: كيف هذا وقد قيل: ما عرفناك حقَّ معرفتك؟

---

(١) ديوانه ٢/ ٩.

(٢) بتشديد الراء، من التفعيل. حاشية الشهاب ٤/ ٤٦.

واستدلَّ بعض الظاهرية بالآية على أنَّ أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى في موقف الحساب. ولا يخفى ما فيه.

﴿قَالَ﴾ استئنافٌ نشأ من الكلام السابق، كأنه قيل: فماذا قال لهم ربُّهم سبحانه وتعالى إذ ذاك؟ فقيل: قال.. إلخ. وجوِّز أن يكونَ في موضع الحال، أي: قائلاً ﴿أَلَيْسَ هَٰذَا﴾ أي: البعثُ وما يَتْبعه ﴿بِالْحَقِّ﴾ أي: حقًّا لا باطلاً كما زعمتم.

وقيل: الإشارة إلى العقاب وحده. وليس بشيء، ولا دلالةَ في «فذوقوا» عند أرباب الذَّوق على ذلك. والهمزةُ للتقريع على التكذيب.

﴿قَالُوا﴾ استئنافٌ كما سبق ﴿بَلَىٰ﴾ هو حقٌّ ﴿وَرَبِّنَا﴾ أكَّدوا اعترافهم باليمين إظهاراً لكمال تيقُّنهم بحقِّيته، وإيذاناً بصدور ذلك عنهم برغبة ونشاط، طمعاً بأن ينفعَهم، وهيهات.

﴿قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ الذي كفرتم به من قبلُ وأنكرتموه ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٠﴾﴾ أي: بسبب كفركم المستمرِّ، أو ببدله، أو بمقابلته، أو بالذي كنتم تكفرون به، فـ «ما» إمَّا مصدرية، أو موصولة. والأوَّل أولى.

ولعل هذا التوبيخَ والتقريع ـ كما قيل ـ إنَّما يقع بعدما وُقفوا على النار فقالوا ما قالوا، إذ الظاهرُ أنه لا يبقى بعد هذا الأمرِ إلَّا العذاب، ويحتمل العكسَ، وأمر الأمر سهل.

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾ هم الكفار الذين حُكيت أحوالُهم، لكن وُضع الموصول موضعَ الضمير؛ للإيذان بتسبُّب خسرانهم عما في حيِّز الصلة من التكذيب بلقاء الله تعالى والاستمرار عليه، والمرادُ به لقاء ما وعد به سبحانه وتعالى، على ما روي عن ابن عباس والحسنِ رضي الله عنهم. وصرَّح بعضهم بتقدير المضاف، أي: لقاءِ جزاءِ الله تعالى. وصرَّح آخرون بأنَّ لقاء الله تعالى استعارةٌ تمثيلية عن البعث وما يَتْبعه.

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ﴾ أي: الوقتُ المخصوص، وهو يومُ القيامة. وأصل الساعة: القطعةُ من الزمان، وغلبت على الوقت المعلوم، كالنَّجم للثريا. وسمِّي ساعةً لقلَّته بالنسبة لما بعده من الخلود، أو لسرعة الحساب فيه على الباري عزَّ اسمه. وفسَّرها بعضهم هنا بوقت الموت.

والغاية المذكورة للتكذيب. وجوِّز أن تكون غايةً للخسران، لكن بالمعنى المتعارَف، والكلام حينئذٍ على حدِّ قولهِ تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [ص: ٧٨] أي: إنك مذموم مدعوٌّ عليك باللعنة إلى ذلك اليوم، فإذا جاء اليومُ، لقيت ما تنسى اللعنَ معه، فكأنه قيل: خسر المكذِّبون إلى يوم قيام الساعة بأنواع المحنِ والبلاء، فإذا قامت الساعة، يقعون فيما ينسَون معه هذا الخسران، وذلك هو الخسرانُ المبين.

﴿بَغْتَةً﴾ أي: فجأة، وبَغَتة ـ بالتحريك ـ مِثلُها، وبَغْتهُ كمنعه: فَجَأَه، أي: هجم عليه من غير شعور، وانتصابُها على أنها مصدر واقعٌ موقعَ الحال من فاعل «جاءتهم»، أي: مباغِتة، أو من مفعوله، أي: مبغوتين. وجوِّز أن تكون منصوبةً على أنها مفعولٌ مطلق لـ «جاءتهم» على حدِّ: رجع القهقرى، أو لفعل مقدَّر من اللفظ، أو من غيره.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا۟﴾ جوابُ «إذا» ﴿يَٰحَسْرَتَنَا﴾ نداء للحسرة، وهي شدَّة الندم، كأنه قيل: يا حسرتَنا تعالَي فهذا أوانُك.

قيل: وهذا التحسُّر وإن كان يعتريهم عند الموت، لكن لما كان الموتُ من مقدِّمات الآخرة، جُعل من جنس الساعة وسمِّي باسمها؛ ولذا قال ﷺ: «مَن مات فقد قامت قيامتُه»[1] أو جُعل مجيءُ الساعة بعد الموت لسرعته كالواقع بغيرِ فترة.

وقال أبو البقاء[2]: التقدير: يا حسرةُ احضُري هذا أوانُك، وهو نداء مجازيّ، ومعناه تنبيهُ أنفسِهم لتذكير أسباب الحسرة؛ لأن الحسرة نفسَها لا تُطلب ولا يتأتّى إقبالها، وإنما المعنى على المبالغة في ذلك، حتى كأنهم ذهلوا فنادَوها. ومثلُ ذلك نداءُ الويل ونحوه. ولا يخفى حسنُه.

﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا﴾ أي: على تفريطنا. فـ «ما» مصدريّة، فالتفريط: التقصيرُ فيما قُدِرَ على فعله. وقال أبو عبيدة: معناه التضييع[3].

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث أنس ﷺ بسند ضعيف. كما قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء ٤/ ٦٤.

(٢) في الإملاء ٢/ ٥٣٠.

(٣) مجاز القرآن ١/ ١٩٠.

وقال ابن بحر: معناه السَّبْق، ومنه الفارط للسابق. ومعنى فرَّط: خلَّى السبقَ لغيره، فالتضعيف فيه للسلب، كجلَّدت البعير، أي: أزلت جلدَه وسلبته.

﴿فِيهَا﴾ أي: الحياةِ الدنيا، كما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما. أو في الساعة، كما رُوي عن الحسن. والمراد من التفريط في الساعة: التقصيرُ في مراعاة حقِّها والاستعدادِ لها بالإيمان والأعمال الصالحة.

وقيل: الضمير للجَنّة، أي: على ما فرَّطنا في طلبها. ونُسب إلى السُّدِّي، ولا يخفى بُعده.

وقول الطبرسيِّ[1]: ويدلُّ عليه ما رواه الأعمشُ عن أبي صالح، عن أبي سعيد، عن النبيِّ ﷺ أنه قال في هذه الآية: «يرى أهلُ النار منازلَهم من الجنة، فيقولون: يا حسرتنا» إلخ[2] = لا يخلو عن نظر؛ لقيام الاحتمالِ بعدُ، وهو يُبطل الاستدلال.

وعن محمد بن جَرير[3] أن الهاء يعود إلى الصفقة[4]؛ لدلالة الخسران عليها. وهو بعيد أيضاً. ومثلُ ذلك ما قيل: إن «ما» موصولةٌ بمعنى التي، والمراد بها الأعمال، والضمير عائدٌ إليها، كأنه قيل: يا حسرتَنا على الأعمال الصالحةِ التي قصَّرنا فيها. نَعَم مرجعُ الضمير على هذا مذكور في كلامهم دونه على الأقوال السابقة، فإنه غيرُ مذكور فيه، بل ولا في كلامه تعالى في قصِّ حال هؤلاء القائلين على القول الأوَّل عند بعض. فتدبَّر.

﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ في موضع الحالِ من فاعل «قالوا»، وهي حالٌ مقارِنة، أو مقدَّرة. والوِزر في الأصل الثِّقل، ويقال للذنب، وهو المرادُ هنا. أي: يحملون ذنوبهم وخطاياهم، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما.

---

(١) في مجمع البيان ٧/ ٤٧.

(٢) أخرجه الطبري ٩/ ٢١٥. وقال السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٩: سنده صحيح.

(٣) في تفسيره ٩/ ٢١٥.

(٤) في (م): الصفة. وهو خطأ.

وذَكَرَ الظهور لأنَّ المعتاد الأغلب الحملُ عليها، كما في: ﴿كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] فإنَّ الكسب في الأكثر بالأيدي. وفي ذلك أيضاً إشارة إلى مزيد ثِقَل المحمول. وجَعْل الذنوب والآثام محمولةً على الظهر من باب الاستعارةِ التمثيلية، والمراد بيانُ سوءِ حالهم، وشدَّةِ ما يجدونه من المشقَّة والآلام والعقوبات العظيمةِ بسبب الذنوب.

وقيل: حَمْلها على الظهر حقيقةٌ وأنها تجسَّم؛ فقد أخرج ابن جرير وابنُ أبي حاتم[1] عن السُّدِّي أنه قال: ليس من رجل ظالمٍ يموت فيدخل قبره، إلَّا جاءه رجلٌ قبيح الوجه، أسود اللون، مُنْتِنُ الريح، عليه ثياب دَنِسة، حتى يدخلَ معه قبرَه، فإذا رآه قال له: ما أقبحَ وجهَك! قال: كذلك كان عملُك قبيحاً، قال: ما أنتنَ ريحَك! قال: كذلك كان عملك منتِناً، قال: ما أدنسَ ثيابَك! فيقول: إنَّ عملك كان دنساً، قال: من أنت؟ قال: أنا عملك. فيكون معه في قبره، فإذا بعث يومَ القيامة قال له: إني كنت أحملك في الدنيا باللذَّات والشَّهوات، فأنت اليومَ تحملني، فيركب على ظهره فيسوقه حتى يُدخلَه النار.

وأخرجا[2] عن عَمرو بنِ قيس قال: إنَّ المؤمن إذا خرج من قبره، استقبله عملُه في أحسن شيءٍ صورةً وأطيبهِ ريحاً، فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا، إلَّا أنَّ الله تعالى قد طيَّب ريحك وحسَّن صورتك. فيقول: كذلك كنتَ في الدنيا، أنا عملُك الصالح، طالما ركبتك في الدنيا، فاركبني أنت اليومَ، وتلا: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ [مريم: ٨٥] وإنَّ الكافر يستقبله أقبحَ شيءٍ صورةً وأنتنَه ريحاً، فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا، إلَّا أن الله تعالى قد قبَّح صورتك ونتَّن ريحك، فيقول: كذلك كنتَ في الدنيا، أنا عملك السيِّئُ، طالما ركبتَني في الدنيا، فأنا اليوم أركبك، وتلا: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ﴾ الآية.

وبعضهم يجعل كلَّ ما ورد في هذا البابِ مما ذُكر تمثيلاً أيضاً. ولا مانعَ من الحمل على الحقيقة وإجراءِ الكلام على ظاهره، وقد قال كثيرٌ من أهل السُّنَّة بتجسيم الأعمال في تلك الدار، وهو الذي يقتضيه ظاهرُ الوزن.

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٢١٧، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٨١.

(٢) الطبري ٩/ ٢١٦، وأخرجه ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٨١ مختصراً.

﴿أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٣١﴾﴾ تذييل مقرِّر لما قبله وتكملة له. و«ساء» تحتمل - كما قيل - هنا ثلاثةَ أوجه:

أحدها: أن تكونَ المتعدِّيةَ المتصرِّفةَ، ووزنها: فَعَلَ، بفتح العين، والمعنى: ألا ساءَهم ما يَزِرون. و«ما» موصولة، أو مصدريّة، أو نكرة موصوفة، فاعلٌ لها، والكلام خبر.

وثانيها: أنها حوِّلت إلى فعل اللازم بضمِّ العين وأُشربت معنى التعجُّب، والمعنى: ما أسوأَ الذي يزرونه، أو: ما أسوأَ وِزرَهم.

وثالثها: أنها حوِّلت أيضاً للمبالغة في الذم، فتساوي: «بئس» في المعنى والأحكام.

﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ لمَّا حقَّق سبحانه وتعالى فيما سبق أنَّ وراء الحياة الدنيا حياةً أخرى يلقَون فيها من الخطوب ما يلقون، بيَّن جلَّ شأنه حال تَينِكَ الحياتَين في أنفسهما.

وجعله بعضُهم جواباً لقولهم: «إن هي إلا حياتنا الدنيا» وفيه بُعد.

وكيفما كان، فالمراد: وما أعمالُ الحياة الدنيا المختصَّةُ بها إلَّا كاللعب واللهو في عدم النفعِ والثبات. وبهذا التقدير خَرَجَ - كما قال غيرُ واحد - ما فيها من الأعمال الصالحة، كالعبادة، وما كان لضرورة المعاش. والكلامُ من التشبيه البليغ. ولو لم يقدَّر مضاف وجعلت الدنيا نفسُها لعباً ولهواً مبالغةً كما في قوله:

وإنـــمـــا هـــي إقـــبـــال وإدبـــار[1]

صحَّ.

واللهو واللعب - على ما في «درَّة التنزيل»[2] - يشتركان في أنهما الاشتغالُ بما

---

(١) البيت للخنساء، وهو في ديوانها ص٤٨، وصدره: ترتعُ ما رَتَعتْ حتى إذا ادَّكرت. وفيه: فإنما هي...

(٢) سيذكره المصنف عند تفسير الآية (٢٠) من سورة السجدة منسوباً للراغب الأصبهاني. وسماه صاحب كشف الظنون: درة التأويل في متشابه التنزيل. وانظر حاشية الشهاب ٤/ ٤٩.

لا يعني العاقلَ ويُهِمُّه من هوًى وطرب، سواءٌ كان حراماً أو لا. وفرِّق بينهما بأن اللعب ما قُصد به تعجيل المسرَّة والاستِرواحُ به، واللهو كلُّ ما شَغَلَ من هوًى وطربٍ وإن لم يُقصد به ذلك. وإذا أُطلق اللهوُ فهو ـ على ما قيل ـ اجتلابُ المسرة بالنساء، كما في قوله:

ألَا زعمتْ بسباسةُ اليومَ أنني كبرت وأنْ لا يُحسنُ اللهوَ أمثالي[1]

وقال قتادة: اللهو في لغة اليمنِ المرأة.

وقيل: اللعب: طلب المسرَّة والفرح بما لا يَحسُن أن يطلب به، واللهو: صرف الهمِّ بما لا يَصلُح أن يصرف به.

وقيل: إن كلَّ شغل أَقبل عليه لزم الإعراضُ عن كلِّ ما سواه؛ لأن مَن لا يشغله شأنٌ عن شأن هو الله تعالى، فإذا أَقبل على الباطل لزم الإعراضُ عن الحقِّ، فالإقبالُ على الباطل لعب، والإعراض عن الحقِّ لهو.

وقيل: العاقل المشتغل بشيءٍ لا بدَّ له من ترجيحه وتقديمِه على غيره، فإن قدَّمه من غير تركٍ للآخَر، فَلَعِبٌ، وإنْ تركه ونسيه به، فهو لهو.

وقد بيَّن صاحب «الدرَّة» بعد أن سرد هذه الأقوالَ سرَّ تقديم اللعب على اللهو حيث جُمعا كما هنا، وتأخيرِه عنه كما في «العنكبوت»[2] بأنه لَمَّا كان هذا الكلام مسوقاً للردِّ على الكفرة فيما يزعمونه من إنكار الآخرة والحصرِ السابق، وليس في اعتقادهم لجهلهم إلَّا ما عُجِّل من المسرَّة بزخرف الدنيا الفانية، قدَّم اللعبَ الدالَّ على ذلك، وتَمَّم باللهو. أو لَمَّا طلبوا الفرح بها وكان مطمحَ نظرهم، وصرفُ الهمِّ لازم وتابع له، قدَّم ما قدم. أو لَمَّا أقبلوا على الباطل في أكثر أقوالهم وأفعالهم، قدَّم ما يدلُّ على ذلك. أو لما كان التقديم والترجيح مقدَّماً على الترك والنسيان، قدَّم اللعبَ على اللهو رعايةً للترتيب الخارجي. وأمَّا في «العنكبوت» فالمقام لذكر قِصَرِ مدَّة الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة، وتحقيرِها بالنسبة إليها؛ ولذا ذكر اسم

---

(١) البيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه ص٢٨.

(٢) أي: قوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [الآية ٦٤].

الإشارة المشعِر بالتحقير، وعقَّب ذلك بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُۚ﴾ والاشتغالُ باللهو مما يَقصُر به الزمان، وهو أَدخلُ من اللعب فيه، وأيامُ السرور قصار، كما قال:

وليلةٍ إحدى الليالي الزُّهر لم تكُ غيرَ شفقٍ وفجرِ[1]

وينزَّل هذا على الوجوهِ[2] في الفرق، وتفصيلُه في «الدرَّة». قاله مولانا شهابُ الدين، فليفهم.

﴿وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ التي هي محلُّ الحياة الأُخرى ﴿خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۗ﴾ الكفر والمعاصي؛ لخلوص منافعها عن المضارِّ والآلام، وسلامةِ لذَّاتها عن الانصرام.

﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ ذلك حتى تتَّقوا ما أنتم عليه من الكفر والعصيان. والفاءُ للعطف على محذوف، أي: أتغفُلون، أو: ألا تتفكَّرون فلا تعقلون. وكان الظاهر أن يقال ـ كما قال الطِّيبي ـ: وما الدارُ الآخرة إلَّا جِدٌّ وحقٌّ؛ لمكان «وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو» إلَّا أنه وُضع «خير للذين يتقون» موضعَ ذلك، إقامة للمسبَّب مقام السبب.

وقال في «الكشف»: إنَّ في ذلك دليلاً على أنَّ ما عدا أعمالَ المتقين لعب ولهو؛ لأنه لما جعل الدارَ الآخرة في مقابلة الحياةِ الدنيا وحكم على الأعمال المقابل بأنها لعبٌ ولهو، عُلِم تقابل العملين حَسْبَ تقابل ما أُضيفا إليه، أعني الدنيا والآخرةَ، فإذا خصَّ الخيرية بالمتقين، لزم منه أنَّ ما عدا أعمالَهم ليس من أعمال الآخرة في شيءٍ، فهو لعب ولهو لا يُعقِب منفعة.

وقرأ ابنُ عامر: «ولَدارُ الآخرةِ» بالإضافة[3]، وهي من إضافة الصفةِ إلى الموصوف، وقد جوَّزها الكوفيون، ومَن لم يجوِّز ذلك، تأوَّله بتقدير: ولدارُ النشأةِ الآخرة، أو إجراءِ الصفة مُجرَى الاسم.

---

(١) هما صدرا بيتين لإبراهيم الصولي، كما في زهر الآداب ١/ ٢٩٩، والأغاني ١٠/ ٦١ وغيرهما. وعجز الأول: قابلتُ فيها بدرَها ببدرِ، والثاني: حتى تولَّت وهي بِكْرُ الدهر.

(٢) في الأصل و(م): على هذا الوجوه. والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ٤٩.

(٣) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧.

وقرأ ابن كثير وغيرُه: «يعقلون» بالياء[١]، والضميرُ للكفار القائلين: «إن هي إلا حياتنا الدنيا». وقيل: للمتقين، والاستفهامُ للتنبيه والحثِّ على التأمل.

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ استئنافٌ مسوق لتسلية رسولِ الله ﷺ عن الحزن الذي يعتريه عليه الصلاة والسلام مما حُكي عن الكفرة من الإِصرار على التكذيب والمبالغة.

وكلمة «قد» للتكثير، وهو ـ كما قال الحلبيُّ[٢] رادًّا به اعتراضَ أبي حيان[٣] ـ راجع إلى متعلَّقات العلم لا العلمِ نفسه؛ إذ صفةُ القديم لا تقبل الزيادةَ والتكثير، وإلَّا لزم حدوثُها المستلزِم لَحدوث مَن قامت به سبحانه وتعالى.

وقال السفاقسيّ: قد تصحُّ الكثرة باعتبار المعلومات، وما في حيِّز العلم هنا كثير، بناءً على أنَّ الفعل المذكور دالٌّ على الاستمرار التجدُّدي، وأنشدوا على إفادتها ذلك بقول الهذلي:

قد أتركُ القِرنَ مصفرًّا أناملُهُ كأنَّ أثوابه مُجَّت بفِرصادِ[٤]

وادَّعى أبو حيان[٥] أنَّ إفادتها للتكثير قولٌ غير مشهور للنحاة وإنْ قال به بعضهم. وكلام سيبويه حيث قال[٦]: وتكون «قد» بمنزلة ربَّما، ليس نصًّا في ذلك، وما استشهدوا به على دعواهم إنَّما فُهم التكثير فيه من سياق الكلام، ومنه البيت، فإنَّ التكثير إنما فهم فيه لأنَّ الفخر إنما يحصل بكثرة وقوعِ المفتخَر به.

---

(١) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧، وقرأ نافع وابن عامر وحفص بالتاء.
(٢) في الدر المصون ٤/ ٦٠٢.
(٣) في البحر المحيط ٤/ ١١٠.
(٤) نسب البيت للهذلي سيبويه في الكتاب ٤/ ٢٢٤، وابن يعيش في شرح المفصل ٨/ ١٤٧، وابن هشام في المغني ص٢٣١ وغيرهم. وسماه الشنتمري في شرح شواهد سيبويه ص٥٧٦ شماس الهذلي. ونسبه السيرافي ٢/ ٣٦٨، وصاحب الخزانة ١١/ ٢٥٣-٢٥٦ لعَبيد بن الأبرص. وهو في ديوانه ص٦٤. والفرصاد: التوت الأحمر خاصة. الصحاح (فرصت).
(٥) في البحر ٤/ ١١٠.
(٦) في الكتاب ٤/ ٢٢٤.

وذكر بعض المحقِّقين أن الحقَّ ما قاله ابنُ مالك: إن إطلاق سيبويه أنها بمنزلة ربَّما يوجب التسويةَ بينهما في التقليل والصرفِ إلى المضيّ، والبيتُ دليل عليه؛ فإنَّ الفخر يقع بترك الشجاع قِرنَه وقد صُبغت أثوابه بدمائه في بعض الأحيان.

وقولُ أبي حيان: إن الفخر إنما يحصل بكثرة... إلخ، غيرُ مسلَّم على إطلاقه، بل هو فيما يكثُر وقوعه، وأمَّا ما يندر فيفتَخَر بوقوعه نادراً؛ لأن قِرن الشجاع لو غلبه كثيراً لم يكن قرناً له؛ لأن القِرْن - بكسر القاف وسكون الراء - المقاومُ المساوي.

وفي «القاموس»[1]: القِرن: كفؤك في الشَّجاعة، أو أعمُّ. فلفظه يقتضي بحسَب دقيقِ النظر أنَّه لا يغلبه إلَّا قليلاً، وإلَّا لم يكن قِرناً، ويتناقض أولُ الكلام وآخره.

وادعى الطِّيبي أنَّ لفظ «قد» للتقليل، وقد يُراد به في بعض المواضع ضدُّه، وهو من باب استعارة أحد الضدَّين للآخر، والنكتة هاهنا تصبيرُ رسولِ الله ﷺ من أذى قومه وتكذيبِهم، يعني: من حقِّك وأنت سيِّد أولي العزم ألَّا تُكثر الشكوى من أذى قومِك، وألَّا يعلمَ الله تعالى من إظهارك الشكوى إلَّا قليلاً، وأن يكون تهكُّماً بالمكذِّبين وتوبيخاً لهم.

ونصَّ بعضهم على أنَّ «قد» هنا للتقليل، على معنى أنَّ ما هم فيه أقلُّ معلوماته تعالى.

وضمير «إنه» للشأن، وهو اسم «إن» وخبرُها الجملة المفسِّرة له، والموصولُ فاعل «يحزنك» وعائدُه محذوف، أي: الذي يقولونه، وهو ما حكي عنهم من قولهم: «إن هذا إلا أساطير الأولين»، أو هو وما يعمُّه وغيرَه من هذيانهم، وجملة «إنه...» إلخ سادَّة مسدَّ مفعولَي «يعلم».

وقرأ نافع: «لَيُحْزِنك»[2] مِنْ أَحْزَنَ المنقولِ من حَزَنَ اللازم.

وقولُه سبحانه: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ تعليلٌ لما يشعر به الكلامُ السابق من النهي عن الاعتداد بما قالوا، بطريق التسلِّي بما يفيده من بلوغه ﷺ في جلالة القَدْر

---

(١) مادة (قرن).

(٢) التيسير ص٩١-٩٢، والنشر ٢/ ٢٤٤.

ورِفعة الشأن غايةً ليس وراءها غاية، حيث نفَى تكذيبهم ـ قاتلهم الله تعالى ـ عنه ﷺ، وأثبته لآياته تعالى على طريقة قولِه سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] إيذاناً بكمال القرب واضمحلالِ شؤونه ﷺ في شأن الله عزَّ وجلّ.

وفيه أيضاً استعظامٌ لجنايتهم مُنْبئ عن عِظَم عقوبتهم، كأنه قيل: لا تعتدَّ به وكِلْه إلى الله تعالى، فإنهم في تكذيبهم ذلك لا يكذِّبونك في الحقيقة ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ۝٣٣﴾ أي: ولكنهم بآياته تعالى يكذِّبون، فوضع المظهَر موضعَ المضمَر تسجيلاً عليهم بالرسوخ في الظلم الذي جحودُهم هذا فنٌّ من فنونه.

وقيل: إن كان المراد من الظلم مطلقَه، فالوضع للإشارة إلى أنَّ ذلك دأبُهم وديدنهم، وأنه علَّة الجحود؛ لأن التعليق بالمشتقِّ يفيد علِّيةَ المأخذ، وإن أُريد به الظلم المخصوص، فهو عينُ الجحد وواقع به، نحو: ﴿ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٥٤] فيكون المبتدأ مشيراً إلى وجه بناءِ الخبر، كقوله:

إنَّ الذي سمك السماءَ بنى لنا ... بيتاً دعائمُه أعزُّ وأطولُ(١)

وقيل: إن «أل» في «الظالمين» إنْ كانت موصولةً واسمُ الفاعل بمعنى الحدوث، أفاد الكلامُ سببيةَ الجحد للظلم، وإن كانت حرفَ تعريف واسمُ الفاعل بمعنى الثبوت، أفاد سببيةَ الظلم للجحد. ولا يخفى ما فيه.

والالتفات إلى الاسم الجليلِ لتربية المهابةِ واستعظاماً لما قَدِموا عليه. وإيرادُ الجحود في مورد التكذيب؛ للإيذان بأن آياتِه سبحانه من الوضوح بحيث يشاهد صدقَها كلُّ أحد، وأنَّ من ينكرها فإنَّما ينكرها بطريق الجحود، وهو كالجحد: نفي ما في القلب ثباتُه، أو إثباتُ ما في القلب نفيه.

والباء متعلِّق بـ «يجحدون»، والجحد يتعدَّى بنفسه وبالباء، فيقال: جَحَدَه حقَّه وبحقِّه، وهو الذي يقتضيه ظاهرُ كلام الجوهريِّ(٢) والراغب(٣).

---

(١) البيت للفرزدق، وهو في ديوانه ٢/ ١٥٥.
(٢) في الصحاح (جحد).
(٣) في المفردات (جحد).

وقيل: إنه إنَّما يتعدَّى بنفسه، والباءُ هاهنا لتضمينه معنى التكذيب. وأيًّا ما كان، فتقديم الجارِّ والمجرور مراعاةً لرؤوس الآي، أو للقَصْر.

ونقل الطبرسيُّ[1] عن أبي عليٍّ أن الجارَّ متعلق بـ «الظالمين»، وفيه خفاء.

وما ذُكر من أنَّ الفاء لتعليل ما يُشعر به الكلام هو الذي قرَّره بعض المحقِّقين. وقيل: إنها تعليلٌ لقوله سبحانه: ﴿قَدْ نَعْلَمُ﴾ إلخ، بناءً على أن معناه: لا تحزن، كما يقال في مقام المنعِ والزَّجر: نعلم ما تفعل، فكأنه قيل: لا تحزن مما يقولون، فإنَّ التكذيب في الحقيقة لي، وأنا الحليمُ الصبور، فتخلَّق بأخلاقي.

ويحتمل أن يكونَ المعنى: إنه يَحزنك قولهم لأنه تكذيبٌ لي، فأنت لم تحزن لنفسك، بل لِمَا هو أهمُّ وأعظم. ولا يخفى أنَّ هذا خلافُ المتبادر.

وقيل: معنى الآية: فإنهم لا يكذِّبونك بقلوبهم، ولكنهم يجحدون بألسنتهم. وروي ذلك عن قتادة وغيرِه، ويؤيِّده ما رواه السديُّ: أنه التقى الأَخنس بنُ شَريق وأبو جهل، فقال الأَخنسُ لأبي جهل: يا أبا الحكم، أَخبرني عن محمد أصادقٌ هو أم كاذب، فإنه ليس هنا أحدٌ يسمع كلامَك غيري؟ فقال أبو جهل: و اللهِ إنَّ محمداً لصادق، وما كَذَبَ محمد قطُّ، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللِّواء والسِّقاية والحِجابة والنَّدوة والنبوَّة، فماذا يكون لسائر قريش؟ فأَنزل اللهُ تعالى هذه الآية.

وكذا ما أخرجه الواحديُّ[2] عن مقاتل قال: كان الحارث بنُ عامر بنِ نوفل بن عبد مناف بن قُصَيٍّ بن كلاب يكذِّب النبيَّ ﷺ في العلانية، فإذا خلا مع أهل بيته قال: ما محمدٌ من أهل الكذب، ولا أحسبه إلَّا صادقاً. فأنزل الله تعالى الآية.

وقيل: المعنى: إنهم ليس قَصْدُهم تكذيبَك، لأنك عندهم موسومٌ بالصدق، وإنما يقصدون تكذيبي والجحودَ بآياتي. ونسب هذا إلى الكِسائي، وأُيِّد بما أخرجه الترمذيُّ والحاكم وصحَّحاه عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهه: أنَّ أبا جهل

(١) في مجمع البيان ٧/ ٥١.
(٢) أورده في أسباب النزول ص٢١١ دون إسناد.

كان يقول للنبيِّ ﷺ: ما نكذِّبك، وإنك عندنا لَصادق، ولكنَّا نكذِّب ما جئتنا به. فنزلت[1]. وكذا أخرج الواحديُّ عن أبي مَيْسرة[2].

واعترض المرتضى[3] هذا القولَ بأنه لا يجوز أن يصدِّقوه ﷺ في نفْسه ويكذِّبوا ما أتى به؛ لأنَّ من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحَّة ما أتى به وصِدْقِه، وأنه الدين القيِّم والحقُّ الذي لا يجوز العدولُ عنه، فكيف يجوز أن يكونَ صادقاً في خبره ويكون الذي أتى به فاسداً؟ بل إنْ كان صادقاً، فالذي أتى به صحيح، وإن كان الذي أتى به فاسداً، فلا بدَّ أن يكون كاذباً فيه.

وقال مولانا سنان[4]: إنَّ حاصل المعنى: إنهم لا يكذِّبونك في نفس الأمر؛ لأنهم يقولون: إنك صادقٌ، ولكن يتوهَّمون أنه اعترى عقلَك ـ وحاشاك ـ نوعُ خلل، فخيِّل إليك أنك نبيٌّ، وليس الأمر بذاك وما جئتَ به ليس بحقٍّ.

وقال الطيبي: مرادهم: إنك لا تكذِّب لأنك الصادق الأمين، ولكن ما جئت به سِحرٌ. ويُعلم من هذا الجوابُ عن اعتراضِ المرتضى[5] فتدبَّر.

وقيل: معنى الآية: إنهم لا يكذِّبونك فيما وافق كتبهم وإن كذَّبوك في غيره.

وقيل: المعنى: لا يكذِّبك جميعهم وإن كذَّبك بعضهم، وهم الظالمون المذكورون في هذه الآية. وعلى هذا لا يكون ذِكر «الظالمين» من وضع المظهَر موضعَ المضمَر.

وقيل غيرُ ذلك، ولا يخفى ما هو الأليق بجزالة التنزيل.

---

(١) سنن الترمذي (٣٠٦٤)، والمستدرك ٢/ ٣١٥، وهو من طريق ناجية بن كعب عن علي رضي الله عنه، ولم يذكر الترمذي فيه شيئاً، ثم أخرجه عن ناجية بن كعب مرسلاً وقال: وهذا أصح.

(٢) أسباب النزول ص٢١١ دون سند.

(٣) في الأصل و(م): الرضي، وهو تصحيف، والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ٥١، وعنه نقل المصنف، وكلام الشريف المرتضى في أماليه ٢/ ٢٦٧.

(٤) لعله سنان الدين يوسف بن حسام المتوفى سنة (٩٨٦ هـ)، له حاشية على تفسير البيضاوي، كما في كشف الظنون ١/ ١٩١.

(٥) في الأصل و(م): الرضي، وهو تصحيف كما ذكرنا، والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ٥٢.

وقرأ نافع والكِسائيُّ[1] والأعمش[2] عن أبي بكر: «لا يُكْذِبونك» من الإكذاب. وهي قراءة عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه. ورويت أيضاً عن جعفرٍ الصادق رضي الله عنه[3]. فقال الجمهور: كلاهما بمعنى، كأَكْثَرَ وكثَّر، وأَنْزَلَ ونزَّل.

وقيل: معنى أَكْذَبْتُه: وجدته كاذباً، كأَحْمَدْتُه بمعنى: وجدته محموداً، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائيِّ أنَّ العرب تقول: كذَّبْتُ [الرجلَ] - بالتشديد - إذا نَسَبْتَ الكذب إليه، وأَكْذَبْتُه، إذا نسبتَ الكذبَ إلى ما جاء به دونَه[4].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ تسلية إثْرَ تسليةٍ لرسول الله ﷺ، فإن عموم البلوى ربَّما يهوِّنها بعضَ تهوين.

وفيه إرشادٌ له عليه الصلاة والسلام إلى الاقتداء بمن قبله من الرُّسل الكرام في الصبر على الأذى، وعِدَةٌ ضمنية بمثل ما مُنحوه من النصر.

وتصدير الكلام بالقَسَم لتأكيد التسلية، وتنوينُ «رسل» للتفخيم والتكثير، و«من» متعلقة بـ «تكذيب»، وجوِّز أن تتعلَّق بمحذوف وقعَ صفةً لـ «رسل»، وردَّه أبو البقاء[5] بأن الجثَّة لا توصف بالزمان. وفيه منعٌ ظاهر. والمعنى: تاللهِ لقد كُذِّبت من قبل تكذيبك رسلٌ أولو شأن خطير وعددٍ كثير، أو: كذِّبت رسل كانوا من زمان قبلَ زمانك.

﴿فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا﴾ «ما» مصدرية، وقوله: ﴿وَأُوذُوا﴾ عطف على «كذِّبوا» داخلٌ في حكمه، ومصدر كذَّب: التكذيب، وآذى أَذًى وأَذاةً وأَذِيَّة، كما في «القاموس»[6]، وإيذاءً، كما أثبته الراغبُ[7] وغيره. وقولُ صاحب «القاموس»: ولا

---

(١) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) كذا، والصواب: الأعشى، انظر جامع البيان لأبي عمرو الداني ٢/ ١٢٤، ومجمع البيان ٧/ ٤٨.

(٣) مجمع البيان ٧/ ٤٨.

(٤) أي: دون أن تنسبه إليه. البحر ٤/ ١١١، وما بين حاصرتين منه.

(٥) في الإملاء ٢/ ٥٣٣.

(٦) مادة (أذي).

(٧) في مفرداته (أذي).

تقل إيذاءً، خطأ، والذي غرَّه تركُ الجوهريِّ وغيرِه له[١]، وهو وسائرُ أهل اللغة لا يذكرون المصادر القياسية؛ لعدم الاحتياجِ إلى ذكرها.

والمصدران هنا من المبنيِّ للمفعول، وهو ظاهر، أي: فصبروا على تكذيب قومِهم لهم وإيذائهم إياهم، فتأسَّ بهم واصبر على ما نالك من قومك، والمراد بإيذائهم إمَّا عينُ تكذيبهم، أو ما يقارنه من فنون الإيذاء، واختاره الطبرسيُّ[٢]، ولم يصرِّح به ثقةً باستلزام التكذيب إياه غالباً، وفيه تأكيد للتسلية، وجوِّز العطف على «كُذِّبت» أو على «صبروا». وجوَّز أبو البقاء[٣] أن يكونَ هذا استئنافاً، ثم رجَّح الأول.

وقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمۡ نَصۡرُنَاۚ﴾ غايةٌ للصبر، وفيه إيماءٌ إلى وعد النصر للصابرين، وجوِّز أن يكون غايةً للإيذاء، وهو مبنيٌّ على احتمال الاستئناف. والالتفاتُ إلى نون العَظَمة للإشارة إلى الاعتناء بشأن النَّصر.

﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ تقريرٌ لمضمون ما قبله من إتيان نصرِه سبحانه إياهم، والمراد بكلماته تعالى - كما قال الكلبيُّ وقتادة - الآياتُ التي وعد فيها نصرَ أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، الدالَّةُ على نصر النبيِّ ﷺ أيضاً، كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ﴾ [المجادلة: ٢١] وقولِه عزَّ شأنه: ﴿إِنَّهُمۡ لَهُمُ ٱلۡمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾ [الصافات: ١٧٢-١٧٣].

وجوِّز أن يرادَ بها جميعُ كلماته سبحانه، التي من جملتها الآياتُ المتضمِّنة للمواعيد الكريمة، ويدخل فيها المواعيدُ الواردة في حقِّه ﷺ دخولاً أوليًّا.

والالتفاتُ إلى الاسم الجليل - كما قيل - للإشعار بعلَّة الحكم، فإنَّ الألوهية من موجبات ألَّا يغالبَه سبحانه أحدٌ في فعل من الأفعال، ولا يقعَ منه جلَّ شأنه خَلْف في قول من الأقوال.

وظاهر الآية أنَّ أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدِّلَ كلماتِ الله عزَّ وجلَّ؛

---

(١) كذا قال، والصواب أن الجوهري لم يتركه. ينظر الصحاح (أذي)، وينظر كذلك تاج العروس (أذي).

(٢) في مجمع البيان ٧/ ٥١.

(٣) في الإملاء ٢/ ٥٣٤.

بمعنى أن يفعل خلافَ ما دلَّت عليه، ويحولَ بين الله عزَّ اسمه وبين تحقيقِ ذلك، وأمَّا أنه تعالى لا يبدِّل، فلا تدلُّ عليه الآية، والذي دلَّت عليه النصوص أنه سبحانه ربما يبدِّل الوعيد ولا يبدِّل الوعد.

﴿وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣٤﴾﴾ تقرير أيُّ تقريرٍ لما مُنحوا من النصر، وتأكيدٌ لما أَشعر به الكلامُ من الوعد لرسول الله ﷺ، أو تقريرٌ لجميع ما ذكر من تكذيب الرُّسل عليهم الصلاة والسلام وإيذائهم ونصرهم.

والنبأ كالقَصَص لفظاً ومعنًى. وفي «القاموس»[1]: النبأ محرَّكة: الخبر، جمعه: أنباء. وقيَّده بعضهم ـ وقد مرت الإِشارة إليه ـ بما له شأن[2]. وهو عند الأخفش ـ المجوِّز زيادةَ «مِن» في الإثبات وقبل المعرفة مخالفاً في ذلك لسيبويه ـ فاعلُ «جاء»[3].

وصحِّح أن الفاعل ضميرٌ مستتر تقديره هو، أي: النبأ أو البيان، والجارُّ متعلق بمحذوف وقع حالاً منه.

وقيل ـ وإليه يشير كلامُ الرمَّاني ـ: إنه محذوف، والجارُّ والمجرور صفته، أي: ولقد جاءك نبأٌ كائن من نبأ المرسلين. وفيه أنَّ الفاعل لا يجوز حذفُه هنا.

وقال أبو حيَّان[4]: الذي يظهر لي أن الفاعل ضميرٌ عائد على ما دلَّ عليه المعنى من الجملة السابقة، أي: ولقد جاءك هذا الخبرُ من التكذيب وما يتبعه.

وقيل ـ وربَّما يُشعر به كلام «الكشَّاف»[5] ـ: إن «مِن» هي الفاعل، والمراد: بعضُ أنبائهم.

﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ﴾ أي: شقَّ وعَظُم. وأتى بـ «كان» ـ على ما قيل ـ ليبقى الشرطُ على المضيِّ ولا ينقلبَ مستقبلاً؛ لأن «كان» لقوَّة دلالته على المضي لا تَقلبه «إن» للاستقبال، بخلاف سائر الأفعال، وهو مذهب المبرِّد.

---

(١) مادة (نبأ).
(٢) ينظر ما سلف عند تفسير الآية (٦٠) من سورة المائدة، ومفردات الراغب (نبأ).
(٣) انظر معاني القرآن له ١/ ٢٧٢ و٢/ ٤٨٨.
(٤) في البحر ٤/ ١١٣.
(٥) ٢/ ١٥.

والنحويُّون يؤوِّلون ذلك بنحو: وإن تبيَّن وظهر أنه كَبُر ﴿عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾ أي: الكفار عن الإيمان بك وبما جئتَ به من القرآن المجيد، حسبما يُفصح عنه قولُهم فيه: «أساطير الأولين» وينبئ عنه فعلُهم من النأي والنهي.

ولعل التعبير بالإعراض دون التكذيب ـ مع أنَّ التسلية على ما ينبئ عنه قولُه تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ كانت عنه ـ لتهويل أمرِ التكذيب، وهو فاعلُ «كبر»، وتقديم الجارِّ والمجرور لَمَّا مر مراراً. والجملة خبرُ «كان» مفسِّرة لاسمها الذي هو ضميرُ الشأن، ولا حاجةَ إلى تقدير قد.

وقيل: اسم كان «إعراضهم»، و«كبر» مع فاعله المستترِ الراجعِ إلى الاسم خبرٌ لها مقدَّم على اسمها.

والكلام استئنافٌ مسوق لتأكيد إيجاب الصبرِ المستفاد من التسلية، ببيان أنَّ ذلك أمر لا محيدَ عنه أصلاً.

وفي بعض الآثار: أنَّ الحارث بن عامر بنِ نوفل بن عبد مناف أتى رسولَ الله ﷺ في محضر من قريش، فقالوا: يا محمد، ائتنا بآية من عند اللهِ كما كانت الأنبياءُ تفعل وإنَّا نصدِّقك. فأبى اللهُ تعالى أن يأتيَهم بآية مما اقترحوا، فأعرضوا عن رسول اللهِ ﷺ، فشقَّ ذلك عليه عليه الصلاة والسلام؛ لِمَا أنه ﷺ كان شديدَ الحرص على إيمان قومه، فكان إذا سألوه آيةً يودُّ أن ينزلها اللهُ تعالى، طمعاً في إيمانهم، فنزلت.

﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾ أي: إن قَدَرتَ وتهيَّأ لك ﴿أَن تَبْتَغِيَ﴾ أي: تطلب ﴿نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ هو السَّرَب فيها له مَخْلَصٌ إلى مكان، كما في «القاموس»[1]، وأصل معناه: جُحر اليربوع، ومنه النافِقاء لأَحد منافذه، ويقال لها: النُّفَقة، كهمزة، وهي التي يكتمها ويُظهر غيرَها، فإذا أُتيَ من القاصعاء ضربها برأسه فانتفقَ، ومنه أُخذ النفاق.

والجارُّ متعلق بمحذوف وقع صفةَ «نفقاً»، والكلامُ على التجريد في رأي، وجوِّز تعلقه بـ «تبتغي»، وبمحذوف وقع حالاً من ضميره المستتر. أي: نفقاً كائناً في الأرض، أو: تبتغي في الأرض، أو: تبتغي أنت حالَ كونك في الأرض.

---

(١) مادة (نفق).

﴿أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: مِرقاةً فيها، أخذاً من السلامة؛ قال الزجَّاج[١]: لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك. وهو ـ كما قال الفرَّاء[٢] ـ مذكَّر، واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور: ٣٨] ثم قال: وأُنشدتُ في تأنيثه بيتاً أُنسيته. انتهى.

قال الغضايري: البيت الذي أُنسيه الفراءُ بيت أوس، وهو:

لنا سلَّم في المجد لا يرتقونها وليس لهم في سُورة المجدِ سلَّمُ[٣]

وأنشدوا أيضاً في تذكيره:

الشعر صعبٌ وطويلٌ سُلَّمُهْ

إذا ارتقى فيه الذي لا يَعْلَمُهْ

يريد أن يُعربَه فيُعْجِمُه[٤]

و«في السماء» نظيرُ ما في الجارِّ قبله من الاحتمالات.

﴿فَتَأْتِيَهُم﴾ أي: منها ﴿بِآيَةٍ﴾ مما اقترحوه من الآيات.

والفاءُ في صدر هذه الشرطية جوابيةٌ، وجواب الشرط فيها محذوف، ولك تقديره: أتيتَ، بصيغة الخبر، أو فافعل، فعل أمر، والجملة جواب للشرط الأوَّل، والمعنى: إن شقَّ عليك إعراضهم عن الإيمان وأحببتَ أن تجيبَهم عما سألوه اقتراحاً ليؤمنوا، فإن استطعت كذا فتأتيهم بآية فافعل، وفيه إشارةٌ إلى مزيد حِرصه ﷺ على إيمان قومِه وتحصيلِ مطلوبهم واقتراحِهم مع الإيماء إلى توبيخ القوم.

أو المعنى: إن شقَّ عليك إعراضهم فلو قدرتَ أن تأتيَ بالمحال، أتيتَ به. والمقصود بيانُ أنه ﷺ بلغ في الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية. وفيه إشعار ببُعد إسلامهم عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبِّر.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٤٤.
(٢) في المذكر والمؤنث ص٢٧.
(٣) ذكره ابن الأنباري في المذكر والمؤنث ١/ ٣٨٦، وعزاه لأوس بن مَغْراء.
(٤) قائلها الحطيئة، كما في العمدة لابن رشيق ١/ ١١٦، ومجمع الأمثال ٢/ ٢٢٣.

وإيثار الابتغاء على الاتخاذ ونحوِه؛ للإيذان بأنَّ ما ذكر من النَّفق والسُّلَّم مما لا يستطيع ابتغاءه، فكيف باتخاذه.

وجوّز أن يكونَ ابتغاءُ ذينِكَ الأمرين ـ أعني نفسَ النفوذ في الأرض والصعودِ إلى السماء ـ آيةً، فالفاء في «فتأتيهم» حينئذ تفسيرية، وتنوينُ «آية» للتفخيم، والمعنى عليه: فإن استطعت ابتغاءهما فتجعل ذلك آيةً لهم فعلت.

وردَّه أبو حيان[١] بأنَّ هذا لا يظهر من ظاهر اللفظ، إذ لو كان كذلك لكان التركيبُ: فتأتيهم بذلك آيةً أيَّ آية[٢]، وأيضاً فأيُّ آيةٍ في دخول سَرَب في الأرض، وإن صحَّ أن يكونَ الرقيُّ إلى السماء آية؟

وما ذكرناه من أنَّ إيتاء الآية منهما هو الظاهرُ المتبادر إلى الأذهان، ورواه ابن جَرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهقيُّ في «الأسماء والصفات» عن ابن عباس رضي الله عنهما[٣].

وقيل: إنَّ المراد: فتأتيهم بآية من السماء، وابتغاءُ النفق للهرب، وأيِّد بما أخرجه الطَّستيُّ عن نافع بن الأزرق، أنه قال لابن عباس رضي الله عنهما: أخبِرني عن قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ فقال رضي الله عنه: سَرَباً في الأرض فتذهب هرباً[٤]. وفيه بُعدٌ، وخبر ابنِ الأزرق قد قيل فيه ما قيل.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ أي: لو شاء الله تعالى جَمْعَهم على ما أنتم عليه من الهدى، لَجمعهم عليه، بأن يوفِّقَهم للإيمان فيؤمنوا معكم، ولكن لم يشأ ذلك سبحانه؛ لسوء اختيارهم حسبما عَلِمه اللهُ تعالى منهم في أزل الآزال.

وقالت المعتزلة: المراد: لو شاء سبحانه جَمْعَهم على الهدى لفعل، بأن يأتيَهم بآية ملجِئة إليه، لكنه جلَّ شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة. والحقُّ ما عليه أهلُ السنة.

---

(١) في البحر ٤/ ١١٤.

(٢) قوله: أي آية، ليس في البحر.

(٣) تفسير الطبري ٩/ ٢٢٦، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٨٤، والأسماء والصفات (٣٧٧)، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر ٣/ ١٠.

(٤) الدر المنثور ٣/ ١٠.

﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝٣٥﴾ أي: إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتَهم وإيمانهم، فلا تكن بالحرص الشديد على إسلامهم أو الميلِ إلى نزول مقترحاتهم من قوم يُنسَبون إلى الجهل بدقائق شؤونه تعالى.

وجوِّز أن يراد بالجاهلين ـ على ما نُقل عن المعتزلة ـ المقترحون، ويراد بالنهي منعُه ﷺ من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادُهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقُّق مناطِ النهي.

وقال الجبَّائي: المراد: لا تجزَع في موطن الصبر، فيقارب حالُك حالَ الجاهلين بأن تسلك سبيلَهم. والأوَّل أولى.

وفي خطابه سبحانه لنبيِّه ﷺ بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوحٌ عليه السلام من قوله سبحانه له: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦] إشارةٌ إلى مزيد شفقته ﷺ، واشتبابِ حرصه عليه الصلاة والسلام، فافهم هذا.

❁ ❁ ❁

ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ يحتمل أن يكون الليلُ والنهار إشارةً إلى قلب الكافر وقلبِ المؤمن، وما سكن فيهما الكفرُ والإيمان، ومعنى كونِ ذلك له سبحانه أنه من آثار جلاله وجمالِه.

ويحتمل أن يكون إشارةً إلى قلب العارف في حالتي القبضِ والبسط، فكأنه قيل: وله ما سكن في قلوب العارفين المنقبضةِ والمنبسطة من آثار التجلِّيات، فلا تلتفت في الحالتين إلى سواه عزَّ شأنه.

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ فيسمع خواطرَها السيئةَ والحسنة، ويعلم شرَّها وخيرها، أو فيسمع أنينَها في شوقه، ويعلم أُنسَها به، أو نحو ذلك.

﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ أي: ناصراً ومعيناً ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: مبدعهما، فهي ملكُه سبحانه، ونسبةُ المملوك إلى المالك نسبةُ اللاشيء إلى الشيء ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ فهو الغنيُّ المطلق، وغيره جلَّ شأنه محتاج بحت، وطلبُ

المحتاج من المحتاج سَفَه في رأيه، وضِلَّة من عقله.

﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ نفسَه لربّه عزَّ شأنه. والمراد بالأمر بذلك الأمرُ الكوني، أي: قل: إني قيل لي: كن أولَ مَن أسلم، فكنت، وذلك قبل ظهور هذه التعيُّنات، وإليه الإشارةُ بما شاع من قوله ﷺ: «كنت نبيًّا وآدمُ بين الماءِ والطين»[1] فأوَّل روحٍ ركضت في ميدان الخضوع والانقيادِ والمحبَّة روحُ نبيِّنا ﷺ، وقد أسلم نفسَه لمولاه بلا واسطة، وكلُّ إخوانه الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام إنَّما أسلموا نفوسَهم بواسطته عليه الصلاة والسلام، فهو ﷺ المرسَل إلى الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام في عالَم الأرواح، وكلُّهم أمَّته، وهم نوَّابه في عالم الشَّهادة. ولا ينافي ذلك أمرُه عليه الصلاة والسلام باتِّباع بعضهم في النشأة الجسمانية؛ لأنَّ ذلك لمحض استجلابِ المعتقدين بأولئك البعض على أحسن وجه.

﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أي: وقيل لي: لا تكوننَّ ممن أشركَ مع الله تعالى أحداً بشيءٍ من الأشياء.

﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ بإفنائهم والتصرُّف بهم كيف شاء ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ﴾ أي: الذي يفعل ما يفعل في عباده بالحكمة ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ الذي يطَّلع على خفايا الأحوال ومراتبِ الاستحقاق.

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ بإظهار المعجزات، وأعظمُ من ذلك عند العارفين ظهورُ أنوار اللهِ تعالى في مرآة وجهه الشريفِ ﷺ.

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ﴾ وذلك بالصِّفات التي وجدوها في كتابهم، لا بالنور المتلألئِ على صفحات ذلك الوجهِ الكريم.

---

(١) قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص٥٢١: لم نقف عليه بهذا اللفظ. اهـ. وأخرج الترمذي (٣٦٠٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله، متى وجبت لك النبوة؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد» وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه.
وأخرج أحمد (٢٠٥٩٦) عن ميسرة الفجر قال: قلت: يا رسول الله، متى كتبت نبيًّا؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد» قال الهيثمي في المجمع ٨/ ٢٢٣: رجاله رجال الصحيح.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ بإثبات وجود غيرِه تعالى ﴿أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ فأظهر صفاتِ نفسه ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ لاحتجابهم بما وضعوه في موضع ذاتِ الله تعالى وصفاتِه جلَّ وعلا.

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ وهو يومُ القيامةِ الكبرى وعين الجمع ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ بإثبات الغير: ﴿أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ أنهم شركاءُ ولهم وجود.

﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ﴾ أي: نهايةُ شركهم عند ظهور الأمر وبروزِ الكلِّ لله الواحد القهار ﴿إِلَّا أَن قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ لامتناع وجود شيءٍ نُشركه ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ بنفي الشِّرك عنها مع رسوخ ذلك الاعتقادِ فيها ﴿وَضَلَّ﴾ أي: ضاع ﴿عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ فلم يجدوه.

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ من حيث أنت ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ حسبما اقتضاه استعدادُهم ﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ وهي ظلمات النفس الأمَّارة ﴿وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ وهو وَقرُ الضلالة ﴿وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ لأن على أبصارهم غشاوةَ العُجب والجهل.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ﴾ وهي نارُ الحرمان ﴿فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾ من تجلِّيات صفاته ﴿وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: الموحِّدين ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾ في أنفسهم من المَلَكات الرديئة، والهيئاتِ المظلمة، والصفاتِ المهلكة.

﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ لرسوخ ذلك فيهم ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ في الدنيا والآخرة؛ لأن الكذب عن مَلَكة فيهم.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ الآية، قال بعضُ أهل التأويل: هذا تصويرٌ لحالهم في الاحتجاب والبُعد وإن كانوا في عين الجمعِ المطلق. والوقوفُ على الشيء غيرُ الوقوف معه، فإنَّ الأول لا يكون إلَّا كرهاً، والثاني يكون طوعاً ورغبة، فالواقفُ مع الله سبحانه بالتوحيد لا يوقَف للحساب، وإلى ذلك الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨] ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٥٢] ويثاب هذا بأنواع النعيم في الجِنان

كلِّها. ومَن وقف مع الغير بالشِّرك، وقف على الربِّ تعالى، وعذِّب بأنواع العذاب؛ لأنَّ الشرك ظلم عظيم. ومن وقف مع الناسوت بمحبَّة الشهوات، وقف على الملكوت وعذِّب بنيران الحرمان، وسلِّط عليه زبانيةُ الهيئات المظلمة، وقُرن بشياطين الأَهواء المردية. ومَن وقف مع الأفعال، وقف على الجبروت، وعذِّب بنار الطمع والرجاء، وردَّ إلى مقام الملكوت. ومن وقف مع الصفات، وقف على الذات، وعذِّب بنار الشَّوق والهجران. وليس هذا هو الوقوف على الربِّ؛ لأن فيه حجابَ الأنية، وفي الوقوف على الذات معرفةُ الربِّ الموصوف بصفات اللطف، والمشركُ موقوف أولاً على الربِّ، فيحجب بالردِّ والطرد ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨] ثم على الجبروت، فيُطرد بالسخط واللعن ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] ثم على الملكوت، فيزجر بالغضب واللَّعن ﴿قِيلَ ٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ﴾ [الزمر: ٧٢] ثم على النار يسجرون، فيعذَّب بأنواع النيران أبداً، فيكون وَقفه على النار متأخِّراً على وقفه على الربِّ تعالى معلولاً له، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ ٱلْعَذَابَ ٱلشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ [يونس: ٧٠] وأما الواقفُ مع الناسوت، فيوقف للحساب على الملكوت، ثم على النَّار، وقد ينجو لعدم السخط، وقد لا ينجو لوجوده. والواقفُ مع الأَفعال لا يوقف على النَّار أصلاً، بل يحاسَب ويدخل الجنة. وأما الواقفُ مع الصفات، فهو من الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه. انتهى، فتأمَّل فيه.

﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً﴾ وهي القيامةُ الصغرى، أعني الموت. حُكي عن بعض الكبار أنه قيل له: إنَّ فلاناً مات فَجأة، فقال: لا عجب، إذ من لم يمت فجأة، مرض فجأةً فمات ﴿قَالُوا۟ يَـٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾ أي: في حقِّ تلك الساعةِ بترك العمل النافع ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ۚ﴾ تصوير لحالهم.

﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ﴾ أي: الحياة الحِسِّية، فإن المحسوس أدنى وأقربُ من المعقول ﴿إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ﴾ لا أصلَ له ولا حقيقة، سريعُ الفناء والانقضاء ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ﴾ أي: عالَم الروحانيات ﴿خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ﴾ وهم المتجرِّدون عن ملابس الصفات البشرية واللَّذَّات البدنية.

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ﴾ بمقتضى البشرية ﴿ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ ما يقولون ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ في الحقيقة ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ التي تجلَّى بها ﴿يَجْحَدُونَ﴾ فهو سبحانه ينتقم منهم.

﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا۟ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا﴾ فتأسَّ بهم وانتظر الغاية ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ التي يتجلَّى بها لعباده، فلْيطمئنَّ قلبُك، ولا تكوننَّ من الجاهلين الذين لا يطَّلعون على حكمة تفاوت الاستعدادات، فتتأسَّفَ على احتجاب مَن احتجب وتكذيب من كذَّب. و اللهُ تعالى الهادي إلى سواءِ السبيل.

❁ ❁ ❁

﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ تقرير لما يُفهمه الكلامُ السابق من أنهم لا يؤمنون، والاستجابةُ بمعنى الإِجابة، وكثيراً ما أُجري استفعل مُجرى أفعل، كاستخلص بمعنى أَخلص، واستوقد بمعنى أوقد، إلى غير ذلك. ومنه قولُ الغَنَوي(١):

وداعٍ دعا يا من يُجيب إلى النِّدا ... فلم يستجبه عند ذاك مجيبُ

ويدلُّ على ذلك أنه قال: مجيب، ولم يقل: مستجيب.

ومنهم من فرَّق بين استجاب وأجاب بأنَّ استجاب يدلُّ على قبول.

والمراد بالسماع الفردُ الكامل، وهو سماعُ الفهم والتدبُّر بجعل ما عداه كَلَا سماعٍ، أي: إنما يجيب دعوتَك إلى الإِيمان الذين يسمعون ما يُلقَى إليهم سماعَ فهمٍ وتدبر، دون الموتى الذين هؤلاء منهم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النمل: ٨٠].

﴿وَٱلْمَوْتَىٰ﴾ أي: الكفارُ، كما قال الحسن، ورواه عنه غيرُ واحد ﴿يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ﴾ من قبورهم إلى المحشر. وقيل: بعثُهم هدايتُهم إلى الإِيمان. وليس بشيء.

﴿ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾﴾ للجزاء، فحينئذٍ يسمعون، وأما قبلَ ذلك فلا سبيلَ إلى سماعهم؛ لما أنَّ على قلوبهم أكنةً وفي آذانهم وقراً.

---

(١) هو كعب بن سعد بن عمرو، والبيت من قصيدة مشهورة في رثاء أخيه أبي المغوار، وسلف ٥/ ٢٢٤.

وفي إطلاق الموتى على الكفار استعارةٌ تبعيَّة مبنية على تشبيه كفرِهم وجهلهم بالموت، كما قيل:

لا يُعجِبنَّ الجهولَ بزَّتُه فذاك مَيْتٌ ثيابه كفنُ[1]

وقيل: الموتى على حقيقته، والكلام تمثيلٌ لاختصاصه تعالى بالقدرة على توفيق أولئك الكفارِ للإيمان باختصاصه سبحانه بالقدرة على بعث الموتى الذين رمَّت عظامُهم من القبور، وفيه إشارةٌ إلى أنه ﷺ لا يَقْدر على هدايتهم؛ لأنَّها كبعث الموتى.

وتُعقِّب بأنه على هذا ليس لقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ كبيرُ دخلٍ في التمثيل، إلَّا أن يرادَ أنه إشارة إلى ما يترتَّب على الإيمان من الآثار.

وفي إعراب «الموتى» وجهان، أحدُهما: أنه مرفوع على الابتداء. والثاني: أنه منصوبٌ بفعل محذوف يفسِّره ما بعده. واختاره أبو البقاء[2].

ويُفهم من كلام مجاهدٍ أنه مرفوعٌ بالعطف على الموصول، والجملة بعدَه في موضع الحال. والظاهرُ خلافه.

وقُرئ: «يَرجِعون» على البناء للفاعل، من: رجع رجوعاً. والمتواترة أَوْفَى بحقِّ المقام[3]؛ لإنبائها عن كون مرجِعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار.

﴿وَقَالُوا۟﴾ أي: رؤساء قريشٍ الذين بلغ بهم الجهلُ والضلالُ إلى حيث لم يقنعوا بما شاهدوه من الآيات التي تَخِرُّ لها صُمُّ الجبال ولم يعتدُّوا به: ﴿لَوْلَا﴾ أي: هلَّا ﴿نُزِّلَ﴾ أي: أُنزل ﴿عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ ملجِئة للإيمان.

﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾ من الآيات الملجئة ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ فلا يدرون أنَّ عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٥٤. وللمتنبي في ديوانه ٤/ ٣٤٤:

لا يعجبنَّ مَضيماً حُسْنُ بِزَّته وهل يروق دفيناً جَودةُ الكفنِ

(٢) في الإملاء ٢/ ٥٣٥.

(٣) وقراءة البناء للفاعل من المتواتر أيضاً، فقد قرأ بها يعقوب من العشرة. ينظر النشر ٢/ ٢٠٨.

عليه لِمَا أنَّ في تنزيلها قلعاً لأساس التكليف المبنيِّ على قاعدة الاختيار، أو استئصالاً لهم بالكلِّية؛ إذ ذلك من لوازم جَحد الآيةِ الملجئة.

وجوِّز ألَّا يكونوا قد طلبوا الملجِئَ، ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهَد طلبُه، بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غيرَ الحاصل مما لا يُلجِئ لَجاجاً وعناداً، ويكون الجواب بالملجِئ حينئذٍ من أسلوب الحكيم، أو يكون جواباً بما يستلزم مطلوبَهم بطريقٍ أقوى، وهو أبلغ.

و«مِن» لابتداء الغاية، والجارُّ والمجرور يجوز أن يكونَ متعلِّقاً بـ «نُزِّل» وأن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفةً لـ «آيةٌ».

وما يفيده التعرُّض لعنوان ربوبيَّته تعالى له عليه الصلاة والسلام من الإشعار بالعلِّية إنَّما هو بطريق التعريض بالتهكُّم من جهتهم.

والاقتصار في الجواب على بيان قدرته سبحانه وتعالى على التنزيل مع أنها ليست في حيِّز الإنكار؛ للإيذان بأنَّ عدم تنزيله تعالى للآية مع قدرته عليه بحكمة بالغةٍ يجب معرفتُها وهم عنها غافلون، كما يُنبئ عنه الاستدراكُ. وإظهارُ الاسمِ الجليل لتربية المهابةِ مع الإشعار بالعِلِّية.

ومفعول «يعلمون» إما مطروحٌ بالكلِّية، على معنى أنَّهم ليسوا من أهل العلم، أو محذوفٌ مدلول عليه بقرينة المقام، أي: لا يعلمون شيئاً. وتخصيصُ عدم العلم بأكثرهم؛ لِمَا أنَّ بعضهم واقفون على حقيقة الحال، وإنما يفعلون ما يفعلون مكابرةً وعناداً.

وقرأ ابن كثير: «يُنْزِل» بالتخفيف[١]، والمعنى هنا ـ كما قيل ـ واحدٌ؛ لأنه لم ينظر إلى التدريج وعدمِه.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ كلام مستأنفٌ مسوق ـ كما قال الطبرسيُّ[٢] وغيره ـ لبيان كمالِ قدرته عزَّ وجلَّ وحسنِ تدبيره وحكمته وشمولِ علمه

---

(١) التيسير ص٧٥، والنشر ٢/ ٢١٨، ٢٥٨.

(٢) في مجمع البيان ٧/ ٥٦.

سبحانه وتعالى، فهو كالدَّليل على أنه تعالى قادرٌ على الإنزال، وإنَّما لا يُنزل محافظةً على الحِكَم الباهرة.

وقيل: إنه دليلٌ على أنه سبحانه وتعالى قادرٌ على البعث والحشر. والأَوَّل أنسب.

وزيدت «مِن» تنصيصاً على الاستغراق. والدابَّة ما يدِبُّ من الحيوان، وأصله من: دبَّ يَدِبُّ دبيباً، إذا مشى مشياً فيه تَقَارُبُ خَطوٍ. والجارُّ والمجرور متعلِّق بمحذوفٍ مجرورٍ أو مرفوعٍ وقع صفةً لـ «دابة»، ووُصفت بذلك لزيادة التعميم، كأنه قيل: وما من فردٍ من أفراد الدوابِّ يستقرُّ في قطر من أقطار الأرض، وجهِها أو جوفها.

وكذا الوصفُ في قوله سبحانه: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ لزيادة التعميم أيضاً، أي: ولا فردٍ من أفراد الطير يطير في ناحيةٍ من نواحي الجوِّ بجناحيه.

وقيل: إنه لقطع مجازِ السرعة، فقد استُعمل الطيران في ذلك، كقوله[1]:

قومٌ إذا الشرُّ أبدى ناجذَيه لهم ... طاروا إليه زَرافاتٍ ووُحدانا

وكذا استعمل الطائرُ في العمل والنصيب مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ﴾ [الإسراء: ١٣] واحتمالُ التجوُّز مع ذلك بجعله ترشيحاً للمجاز بعيد، لا يُلتفت إليه بدون قرينة.

واختار بعض المتأخِّرين أن وجه الوصف تصويرُ تلك الهيئةِ الغريبة الدالَّة على كمال القوة والقدرة، وأَورد على الوجهين السابقين أنَّه لو قيل: ولا طائرٍ في السماء، لكان أخصرَ، وفي إفادة ذَينِكَ الأمرين أظهر، مع ما فيه من رعاية المناسبةِ بين القرينتين بذكر جهة العلوِّ في إحداهما وجهةِ السُّفل في الأخرى.

ورُدَّ ـ كما قال الشِّهاب[2] ـ بأنه لو قيل: في السماءِ يطير بجناحيه، لم يشمل أكثرَ الطيور؛ لعدم استقرارِها في السماء، ثم إنَّ قصد التصوير لا ينافي قطعَ المجاز؛ إذ لا مانعَ من إرادتهما جميعاً كما لا يخفى.

---

(١) قائله قُرَيْط بن أُنَيف العنبري، كما في شرح الحماسة للتبريزي ١/ ٥، والخزانة ٣/ ٣٣٢ (دار صادر).

(٢) في حاشيته ٤/ ٥٥.

ثم لَمَّا كان المقصودُ من ذِكر هذين الأمرين الدَّلالةَ على كمال قدرته جلَّ وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجنسين، وشمولِ قدرته وعلمه سبحانه لهما، كان غيرُهما غيرَ مقصود بالبيان، فالاعتراضُ بأنَّ أمثال حيتان البحر خارجةٌ عنهما والجواب بأنها داخلةٌ في القسم الأوَّل لأنَّ الأرض فيه بمعنى جهة السُّفل، مِمَّا لا يلتفت إليه.

وقرأ ابن أبي عبلة: «ولا طائرٌ» بالرفع[1]، عطفٌ على محلِّ الجارِّ والمجرور، كأنه قيل: وما دابَّةٌ ولا طائرٌ.

﴿إِلَّآ أُمَمٌ﴾ أي: طوائفُ متخالفة ﴿أَمۡثَالُكُمۚ﴾ في أنَّ أحوالها محفوظةٌ وأمورها معنيَّة ومصالحها مَرعية، جاريةٌ على سَنَن السَّداد، منتظمةٌ في سلك التقديرات الإلهية والتدبيراتِ الربانية.

وجمع الأُمم باعتبار الحملِ على معنى الجمعيةِ المستفادِ من العموم، كما اختاره غيرُ واحد، وهو يقتضي جوازَ أن يقال: لا رجلَ قائمون، والقياسُ ـ كما قيل ـ لا يأباه، إلَّا أنه لم يَرِد إلَّا مع الفصل.

وصرَّح السيِّد السَّند بأن النكرة هاهنا محمولةٌ على المجموع من حيث هو مجموعٌ. ولعل مرادَه أنَّ النكرةَ المذكورةَ من حيث الإخبارُ عنها محمولةٌ على المجموع لا أنه مرادٌ منها، فلا يَرِد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ﴾ يأبى أن يكونَ التنكيرُ فيما سبق على ما أُشير إليه للفردية؛ لأن الفردَ ليس بجماعة، وكذا يأبى أن يكونَ للنوعية أيضاً؛ لأن الفردَ ليس بجماعات. وهو ظاهر.

وأما ما قيل: إنَّ النوع يشتمل على أصناف، وكلُّ صنف أمةٌ، أو الأُمة كلُّ جماعة في زمان، فيدفعه توصيفُ «أمم» بـ «أمثالكم»؛ إذ الخطاب بـ «كم» لأَفراد نوع الإنسان، فالمناسب تشبيهُ النوع بالنوع في كونهما محفوظَي الأحوال، لا تشبيهُ الصنف بالنوع، أو تشبيهُ جماعةٍ في وقتٍ بالنوع، نعم قال السكَّاكي في «المفتاح»[2]: إنَّ ذِكر «في الأرض» مع «دابة»، و«يطير بجناحيه» مع «طائر»؛ لبيان

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٢٩٠، والبحر المحيط ٤/ ١١٩.
(٢) ص١٩٠.

أنَّ القصد من لفظ «دابة» ولفظ «طائر» إنَّما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما. وعليه لا إشكال في صحَّة الحمل؛ لاشتمال كلٍّ من الجنسين على أنواع كثيرةٍ كلٌّ منها أُمة، كالإنسان، فكأنه قيل: ما من جنس من هذين الجنسَين إلَّا أمم... إلخ. وهذا كما يقال: ما من رجلٍ من هذين الرجلين إلَّا كذا. ومراده أنَّ لفظ «دابة» و«طائر» حاملٌ لمعنى الجنس والوحدةِ؛ فلبيان أنَّ القصدَ من كلٍّ منهما إلى الجنس من حيث هو دونَ الوحدة أو الكثرة، وُصِف بصفة لازمةٍ للجنس من حيث هو، أي: بلا شرطِ شيءٍ منهما، والاستغراقُ المستفاد من كلمة «من» بالنظر إلى الجنسين.

وبهذا يندفع القولُ بوجوب تأويلِ كلام السكَّاكيِّ وإرجاعِه إلى ما ذكره الزمخشريُّ[1] في هذا المقام، وعليه لا يتصوَّر كونُ الوصف مفيداً لزيادة التعميم والإحاطة؛ لأن الجنس من حيث هو - أي: لا بشرطِ شيءٍ - مفهومٌ واحد كما لا يخفى.

واعتُرض أيضاً القولُ بالعموم بأنه كيف يصحُّ مع وجوب خروج المشبَّه به عنه؟

وأُجيب بأنَّ القصد أولاً إلى العامِّ، والمشبَّهُ به في حكم المستثنى بقرينة التشبيه، كأنه قيل: ما من واحدٍ من أفراد هذين الجنسين بعمومهما سواكم إلَّا أممٌ أمثالكم. ولك أن تدَّعي دخولَ كلٍّ فرد من أفراد المخاطبين بالتزامِ أنَّ له اعتبارين: اعتبار أنه مشبَّه، واعتبار أنه مشبَّه به، فتأمَّل جميع ذلك.

﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ التفريطُ: التقصير، وأصله أن يتعدَّى بـ «في»، وقد ضمِّن هنا معنى: أغفلنا وتركنا، فـ «من شيء» في موضع المفعول به، و«من» زائدةٌ للاستغراق، ويَبعد جعلُها تبعيضية، أي: ما فرَّطنا في الكتاب بعضَ شيء، وإن جوَّزه بعضهم.

والمراد من الكتاب القرآنُ، واختاره البلخيُّ وجماعة، فإنه ذُكر فيه جميع ما يُحتاج إليه من أمر الدِّين والدنيا، بل وغير ذلك، إمَّا مفصَّلاً وإما مجملاً، فعن الشافعي عليه الرحمة: ليست تنزل بأحد في الدِّين نازلةٌ إلَّا في كتاب اللهِ تعالى الهدى فيها[2].

---

(١) في الكشاف ٢/١٧.

(٢) الرسالة ص٢٠.

وروى البخاريُّ[1]: عن ابن مسعودٍ ﷺ أنه قال: لعن اللهُ تعالى الواشماتِ والمتوشِّمات، والمتنمِّصات، والمتفلِّجات للحسن[2]، المغيِّرات خلقَ الله تعالى. فقالت له امرأةٌ في ذلك، فقال: مالي لا ألعن مَن لعن رسولُ الله ﷺ، وهو في كتاب الله تعالى، فقالت له: قرأتُ ما بين اللَّوحين فما وجدت فيه ما تقول. قال: لَئن كنتِ قرأتيه لقد وجدتيه، أما قرأت: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] قالت: بلى. قال: فإنَّه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه.

وقال الشافعيُّ رحمه الله تعالى مرَّةً بمكة: سلوني عمَّا شئتم أُخبركم عنه من كتاب اللهِ تعالى. فقيل له: ما تقول في المُحرِم يقتل الزُّنبور؟ فأجاب بأنه يقتله، واستدلَّ عليه بنحو استدلالِ ابن مسعودٍ ﷺ.

وأخرج ابن جَرير[3] وابنُ أبي حاتم[4] عنه[5] أنه قال: أُنزل في هذا القرآن كلُّ علم، وبيِّن لنا فيه كلُّ شيء، ولكن عِلْمنا يَقصُر عما بيِّن لنا في القرآن.

وأخرج أبو الشَّيخ في كتاب «العظمة»[6] عن أبي هريرةَ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله سبحانه وتعالى لو أغفل شيئاً، لأغفل الذَّرَّة والخردلة والبعوضة».

وقال ابنُ عباس ﷺ: لو ضاع لي عِقالُ بعير لوجدته في كتاب اللهِ تعالى.

وقال المرسي: جمع القرآنُ علوم الأوَّلين والآخِرين بحيث لم يُحِط بها علماً حقيقةً إلَّا المتكلِّمُ به، ثم رسولُ الله ﷺ، خلا ما استأثر اللهُ تعالى به.

وقد سمعتُ من بعضهم ـ والعهدةُ عليه ـ أنَّ الشيخ الأكبرَ محيي الدين بنَ عربي

---

(١) في صحيحه (٥٩٣٩)، وهو عند مسلم (٢١٢٥)، وأحمد (٤١٢٩).

(٢) النامصة: التي تنتف الشعر من وجهها، والمتنمصة: التي تأمر من يفعل بها ذلك. والمتفلجات: النساء اللاتي يفرقن أسنانهن رغبة في التحسين. النهاية (نمص) و(فلج).

(٣) في تفسيره ١٤/ ٣٣٤.

(٤) انظر تفسيره ٧/ ٢٢٩٧، والدر المنثور ٤/ ١٢٧.

(٥) أي: عن عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٦) برقم (١٨٩) وفي إسناده إسماعيل بن يعلى، وهو متروك كما قال النسائي والدارقطني. الميزان ١/ ٢٥٤.

قدَّس الله تعالى سرَّه وقع يوماً عن حماره فرضَّت رِجله، فجاؤوا ليحملوه، فقال: أَمهلوني، فأمهلوه يسيراً، ثم أَذِن لهم فحملوه، فقيل له في ذلك، فقال: راجعت كتابَ الله تعالى فوجدت خبرَ هذه الحادثةِ قد ذُكر في الفاتحة. وهذا أمرٌ لا تصل إليه عقولنا.

ومثلُه استخراجُ بعضهم من الفاتحة أيضاً أسماءَ سلاطين آل عثمان وأحوالَهم ومدةَ سلطنتهم إلى ما شاء اللهُ تعالى من الزمان. ولا بِدع فهي أمُّ الكتاب وتلد كلَّ أمر عجيب.

وعلى هذا لا حاجةَ إلى القول بتخصيص «الشيءِ» بما يُحتاج إليه من دلائل التوحيدِ والتكاليف.

وقال أبو البقاء[1]: إنَّ «شيئاً» هنا واقعٌ موقعَ المصدر، أي: تفريطاً، ولا يجوز أن يكونَ مفعولاً به؛ لأنَّ «فرَّطنا» لا تتعدَّى بنفسها بل بحرف الجرِّ، وقد عدِّيت بـ «في» إلى «الكتاب»، فلا تتعدَّى بحرف آخَر.

وتبعه في ذلك غيرُ واحد، وجعلوا ما يفهم من «القاموس» من تعدِّي هذا الفعلِ بنفسه، حيث قال: فرَّط الشيءَ وفرَّط فيه تفريطاً: ضيَّعه وقدَّمَ العجزَ فيه وقصَّر[2]، مما تفرَّد به في مقابلةِ مَن هو أطولُ باعاً منه، مع أنه يحتمل أنَّ تعديته المذكورةَ فيه ليست وضعيَّة بل مجازية، أو بطريق التضمينِ الذي أُشير إليه سابقاً.

وعلى هذا لا يبقَى ـ كما قال أبو البقاء ـ في الآية حجَّةٌ لمن ظنَّ أن الكتاب يحتوي على ذِكر كلِّ شيء، والكلامُ حينئذ نظيرُ قوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٢٠] أي: ضَيراً.

وأُورد عليه أنه ليس كما ذكر؛ لأنه إذا تسلَّط النفيُ على المصدر كان منفيًّا على جهة العموم، ويلزمه نفيُ أنواع المصدر، وهو يستلزم نفيَ جميع أفراده. وليس بشيء؛ لأنه يريد أنَّ المعنى حينئذ أنَّ جميعَ أنواعِ التفريط منفيَّة عن القرآن، وهو مما لا شبهةَ فيه، ولا يلزمه أن يُذكر فيه كلُّ شيء كما لزم على الوجه الآخَر.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) القاموس (فرط).

وأيًّا ما كان فالجملة اعتراضية مقرِّرة لمضمون ما قبلها ؛ فإنَّ من جملة الأشياءِ أنه تعالى مراعٍ لمصالح جميع مخلوقاتِه على ما ينبغي.

وعن الحسن وقتادة: أنَّ المراد بالكتاب الكتابُ الذي عند اللهِ تعالى، وهو مشتملٌ على ما كان ويكون، وهو اللوحُ المحفوظ. والمراد بالاعتراض حينئذ الإشارة إلى أنَّ أحوال الأمم مستقصاةٌ هناك غير مقصورةٍ على هذا القَدْر المجمَل.

وعن أبي مسلم: أنَّ المراد منه الأَجَل، أي: ما من شيء إلَّا وقد جعلنا له أجلاً هو بالغُه. ولا يخفَى بُعده.

وقرأ علقمة: «ما فَرَطنا» بالتخفيف[1]، وهو والمشدَّد بمعنًى. وقال أبو العباس: معنى «فَرَطنا» المخفَّف: أخَّرنا، كما قالوا: فَرَطَ الله تعالى عنك المرضَ، أي: أزاله.

﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ الضمير للأمم المذكورةِ في النَّظم الكريم، وصيغةُ جمع العقلاء لإجرائها مُجراهم والتعبيرِ عنها بالأمم. وقيل: هو للأُمم مطلقاً، وتكون صيغةُ الجمع للتغليب، أي: إلى مالك أمورهم لا إلى غيره يُحشرون يومَ القيامة، فيجازيهم ويُنصف بعضَهم من بعض، حتى إنه سبحانه وتعالى يَبلغ من عدله أن يأخذَ للجمَّاء من القرناء، كما جاء في حديث صحيحٍ رواه الشيخان[2].

وأخرج ابن جَرير[3] وابنُ أبي حاتم[4] وأبو الشَّيخ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ حشر الحيوانات موتُها. ومرادُه رضي الله عنه ـ على ما قيل ـ أنَّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ مجموعُهُ مستعارٌ على سبيل التمثيلِ للموت، كما ورد في الحديث: «مَن مات فقد قامت قيامته»[5]، فلا يَرِد عليه أنَّ الحشر بعثٌ من مكان إلى آخر، وتعديته بـ «إلى» تنصيصٌ على أنه لم يُرِد به الموت، مع أنَّ في الموت أيضاً نقلاً من الدنيا إلى الآخرة، نعم ما ذكره الجماعةُ أوفقُ بمقام تهويل الخطبِ وتفظيعِ الحال.

---

(١) الكشاف ٢/ ١٧، والبحر المحيط ٤/ ١٢١.

(٢) أخرجه مسلم (٢٥٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وليس في صحيح البخاري.

(٣) في تفسيره ٩/ ٢٣٤-٢٣٥.

(٤) في تفسيره ٤/ ١٢٨٦.

(٥) تقدم ص١٢٢ من هذا الجزء.

هذا وفي رسالة «المعاد» لأبي علي[١]: قال المعترفون بالشَّريعة من أهل التناسخ: إنَّ هذه الآيةَ دليل عليه؛ لأنه سبحانه قال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ﴾ إلخ، وفيه الحكمُ بأنَّ الحيواناتِ الغيرِ الناطقة أمثالُنا، وليسوا أمثالَنا بالفعل، فيتعيَّن كونُهم أمثالَنا بالقوة؛ لضرورة صدقِ هذا الحكم وعدمِ الواسطة بين الفعل والقوة، وحينئذٍ لا بدَّ من القول بحلول النفس الإنسانية في شيءٍ من تلك الحيوانات، وهو التناسخُ المطلوب.

ولا يخفى أنه دليلٌ كاسد، على مذهب فاسد.

ومن الناس مَن جعلها دليلاً على أنَّ للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقةً كما لأفراد الإنسان. وإليه ذهب الصوفية وبعضُ الحكماء الإسلاميين. وأورد الشعرانيُّ في «الجواهر والدُّرر» لذلك أدلةً غير ما ذُكر، منها أنه ﷺ لما هاجر وتعرَّض كلٌّ من الأنصار لزِمام ناقته، قال عليه الصلاة والسلام: «دعوها فإنَّها مأمورة»[٢] ووجهُ الاستدلال بذلك أنه ﷺ أخبر أنَّ الناقة مأمورة، ولا يَعقل الأمرَ إلَّا مَن له نفسٌ ناطقة، وإذا ثبت أنَّ للناقة نفساً كذلك، ثبت للغير، إذ لا قائلَ بالفرق. ومنها ما يشاهد في النَّحل وصَنعتها أقراصَ الشمع، والعناكبِ واحتيالها لصيد الذُّباب، والنملِ وادِّخاره لقُوْته على وجه لا يَفسد معه ما ادَّخره.

وأَورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملةَ التي كلَّمت سليمانَ عليه الصلاة والسلام بما قصَّ الله تعالى لنا عنها مِمَّا لا يهتدي إلى ما فيه إلَّا العالِمون، وخوفَ الشاة من ذئب لم تشاهد فعلَه قبل، فإنَّ ذلك لا يكون إلَّا عن استدلال، وهو شأنُ ذوي النفوس الناطقة، وعدمَ افتراس الأسدِ المعلَّم مثلاً صاحبَه، فإنَّ ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفةِ الحسن، وهو من شأن ذوي النفوس.

وأغربُ من هذا دعوى الصوفية ـ ونقله الشعرانيُّ عن شيخه عليٍّ الخوَّاص قدَّس الله تعالى سرَّه ـ أنَّ الحيواناتِ مخاطبة مكلَّفة من عند الله تعالى من حيث

---

(١) هو ابن سينا.

(٢) أخرجه ابن سعد ١/ ٢٣٥-٢٣٦ من حديث أنس رضي الله عنه، وأخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد ٦/ ٦٣ من حديث عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، وأخرجه ابن عدي في الكامل ٢/ ٥٩١-٥٩٢ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

لا يشعر المحجوبون، ثم قال: ويؤيِّده قولُه تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] حيث نكَّر سبحانه وتعالى الأمةَ والنذير، وهم من جملة الأمم.

ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه كان يقول: جميع ما في الأمم فينا، حتى إنَّ فيهم ابنَ عباس مثلي.

وذكر[1] في «الأجوبة المرضية» أنَّ فيهم أنبياء، وفي «الجواهر» أنه يجوز أن يكونَ النذيرُ من أنفسهم، وأن يكونَ خارجاً عنهم من جنسهم. وحكى شيخُه عن بعضهم أنه قال: إنَّ تشبيه الله تعالى مَن ضلَّ من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَٰمِ﴾ [الفرقان: ٤٤] ليس لنقص فيها، وإنَّما هو لبيان كمالِ مرتبتها في العلم بالله تعالى، حتى حارت فيه، فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحَيرة لا في المُحار فيه، فلا أشدَّ حيرةً من العلماء بالله تعالى، فأعلَى ما يصل إليه العلماءُ بربِّهم سبحانه وتعالى هو مبتدأُ البهائم الذي لم تنتقل عنه، أي: عن أصله، وإن كانت منتقلةً في شؤونه بتنقُّل الشؤون الإلهية؛ لأنها لا تَثبت على حال؛ ولذلك كان مَن وصفهم اللهُ عزَّ وجلَّ من هؤلاء القومِ أضلَّ سبيلاً من الأنعام، لأنهم يريدون الخروجَ من الحيرة من طريق فكرِهم ونظرهم، ولا يمكن ذلك لهم، والبهائمُ علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه؛ وذلك لشدَّة عِلمها بالله تعالى. اهـ.

ونقل الشِّهاب[2] عن ابن المنير أنَّ من ذهب إلى أنَّ البهائم والهوامَّ مكلَّفة لها رسلٌ من جنسها، فهو من الملاحدة الذين لا يعوَّل عليهم، كالجاحظ وغيره، وعلى إكفار القائلِ بذلك نصَّ كثير من الفقهاء، والجزاء الذي يكون يوم القيامةِ للحيوانات عندهم ليس جزاءَ تكليف. على أنَّ بعضهم ذهب إلى أنَّ الحيوانات لا تُحشر يوم القيامة، وأوَّلَ الظواهرَ الدالَّة على ذلك، وما نُقل عن ابن عباس رضي الله عنهما لا أصلَ له. والمِثلية في الآية لا تدلُّ على شيء مما ذكر.

وأغرب الغريبِ عند أهل الظاهر أنَّ الصوفية قدَّس الله تعالى أسرارهم جعلوا كلَّ شيءٍ في الوجود حيًّا درَّاكاً، يفهم الخطاب ويتألَّم كما يتألَّم الحيوان، وما

(١) أي: الشعراني.
(٢) في حاشيته ٤/ ٥٧.

يزيد الحيوانُ على الجماد إلّا بالشهوة، ويستندون في ذلك إلى الشهود. وربما يستدلُّون بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] وبنحو ذلك من الآياتِ والأخبار.

والذي ذهب إليه الأكثرون من العلماء أنَّ التسبيح حاليٌّ لا قاليّ ونظير ذلك:

شكى إليَّ جملي طولَ السُّرى[1]

و:

امتلأ الحوضُ وقال قَطْني[2]

وما يصدر من بعض الجماداتِ من تسبيح قاليٍّ، كتسبيح الحصى في كفِّه الشريف ﷺ مثلاً[3]، إنما هو عن خَلق إدراكٍ إذ ذاك، وما يشاهَد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات، ليس ـ كما قال الشيخُ الرئيس ـ مما يصدر عن استنباطٍ وقياس، بل عن إلهام وتسخير، ولذلك لا تختلف ولا تتنوَّع، والنقض بالحركة الفلكية لا يَرِد بناءً على قواعدنا، وعدمُ افتراس الأسدِ المعلَّم مثلاً صاحبَه ليس عن اعتقاد، بل هناك هيئةٌ أخرى نفسانية، وهي أنَّ كلَّ حيوان يحبُّ بالطبع ما يَلَذُّه، والشخصُ الذي يُطعمه محبوبٌ عنده، فيصير ذلك مانعاً من افتراسه. وربما يقع هذا العارضُ عن إلهام إلهيٍّ، مثل حبِّ كلِّ حيوان ولدَه. وعلى هذا الطرز يخرَّج الخوف ـ مثلاً ـ الذي يعتري بعضَ الحيوانات.

وقد أطالوا الكلامَ في هذا المقام، وأنا لا أرى مانعاً من القول بأنَّ للحيوانات نفوساً ناطقةً، وهي متفاوتةُ الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرُّفها إلى غايةٍ يصلها الإنسان، والشواهد على

---

(١) الرجز في جمهرة الأمثال ١/١٠٨، وأمالي المرتضى ١/١٠٧، وأسرار البلاغة ص٣٦٧، ولسان العرب (شكى) دون نسبة.

(٢) الرجز في إصلاح المنطق ص٦٧، ولسان العرب (قطن) دون نسبة، وبعده:

سلًّا رويداً قد ملأت بطني

وقوله: قطني، أي: حسبي.

(٣) سلف ٢/ ٢٥٤.

هذا كثيرةٌ، وليس في مقابلتها قطعيٌّ يجب تأويلُها لأجله، وقد صرَّح غير واحد أنها عارفةٌ بربِّها جلَّ شأنه، وأما أنَّ لها رسلاً من جنسها، فلا أقولُ به ولا أُفتي بكفر مَن قال به. وأما أنَّ الجمادات حيَّة مدركة، فأمر وراءَ طورِ عقلي، و الله تعالى على كلِّ شيءٍ قدير، وهو العليم الخبير.

﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ أي: القرآنِ، أو سائر الحُجج ويدخل دخولاً أوليًّا، والموصول عبارةٌ عن المعهودين في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ إلخ [الآية: ٢٥]، أو الأعمِّ من أولئك، والكلام متعلِّق بقوله سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا﴾ إلخ، أو بقوله جلَّ شأنه: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ والواو للاستئناف، وما بعدها مبتدأٌ خبرُه ﴿صُمٌّ وَبُكْمٌ﴾.

وجوِّز أن يكون هذا خبرَ مبتدأ محذوف، أي: بعضهم صمٌّ وبعضهم بكم، والجملةُ خبر المبتدأ، والأوَّل أَولى.

وهو من التشبيه البليغِ على القول الأصحِّ في أمثاله، أي: إنهم كالصُّمِّ وكالبكم، فلا يسمعون الآياتِ سماعاً تتأثَّر به نفوسهم، ولا يقدرون على أن ينطقوا بالحق؛ ولذلك لا يستجيبون، ويقولون في الآياتِ ما يقولون.

وقوله سبحانه: ﴿فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ أي: في ظلمات الكفر وأنواعه، أو في ظلمة الجهل وظلمةِ العناد وظلمة التقليد في الباطل، إمَّا خبرٌ بعد خبر للموصول، على أنه واقع موقعَ «عُمْي» كما في قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ [البقرة: ١٨] ووجه تركِ العطف فيه دون ما تقدَّمه الإيماءُ إلى أنه وحده كافٍ في الذمِّ والإعراض عن الحقِّ، واختير العطفُ فيما تقدَّم للتلازم، وقد يترك رعايةً لنكتة أخرى، وإما متعلِّق بمحذوف وقع حالاً من المستكِنِّ في الخبر، كأنه قيل: ضالُّون خابطين أو كائنين في الظلمات.

ورجِّحت الحالية بأنها أبلغ؛ إذ يُفهم حينئذ أنَّ صممهم وبَكَمهم مقيَّد بحال كونهم في ظلمات الكفر، أو الجهلِ وأخويه، حتى لو أُخرجوا منها لسمعوا ونطقوا، وعليها لا يُحتاج إلى بيان وجهِ ترك العطف.

وجوَّز أبو البقاء[1] أن يكونَ خبرَ مبتدأ محذوف، أي: هم في الظلمات؛ وأن يكون صفةً لـ «بُكْم» أو ظرفاً له، أو لـ «صم» أو لما ينوب عنهما من الفعل.

وعن أبي عليٍّ الجبَّائي أنَّ المراد بالظلمات ظلماتُ الآخرة على الحقيقة، أي: أنهم كذلك يومَ القيامة؛ عقاباً لهم على كفرهم في الدنيا، والكلام عليه متعلِّق بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ على أن الضمير للأُمم على الإطلاق. وفيه بُعد.

وقوله سبحانه: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ تحقيق للحقِّ وتقرير لما سبق من حالهم، ببيان أنَّهم من أهل الطبع لا يتأتَّى منهم الإيمان أصلاً. فـ «مَن» مبتدأ خبرُه ما بعده، ومفعول «يشأ» محذوف، أي: إضلالَه. ولا يجوز أن يكون «مَن» مفعولاً مقدَّماً له؛ لفساد المعنى. والمراد: مَن يُرد سبحانه أن يخلقَ فيه الضلالَ عن الحقّ، يخلقه فيه حسب اختيارِه الناشئِ عن استعداده.

وجوَّز بعضهم أن يكون «مَن» في موضع نصبٍ بفعلٍ مقدَّرٍ بعده يفسِّره ما بعده، أي: مَن يشقَ أو يعذِّب يشأ إضلاله.

﴿وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ عطف على ما تقدَّم، والكلامُ فيه كالكلام فيه.

والآية دليلٌ لأهل السنة على أنَّ الكفر والإيمان بإرادته سبحانه، وأنَّ الإرادة لا تتخلَّف عن المراد. والزمخشريُّ لَمّا رأى تخرُّقَ عقيدته الفاسدة، رام رقعها كما هو دأبُه فقال[2]: معنى «يضلله»: يَخذله ولم يلطف به، و«يجعله» إلخ: يلطف به.

وقال غيره: المراد: مَن يشأ إضلالَه يوم القيامة عن طريق الجنة يُضلله، ومَن يشأ يجعلْه على الصِّراط الذي يسلكه المؤمنون إلى الجنة. وهو كما ترى.

وكان الظاهرُ ـ على ما قيل ـ: أن يقال: ومَن يشأ يَهدِه، إلَّا أنه عدل عنه؛ لأنَّ هدايته تعالى ـ وهي إرشادُه إلى الهدى ـ غيرُ مختصَّة ببعض دون بعض؛ ولهذا قيل في تفسير «يجعله» إلخ، أي: يرشده إلى الهدى ويَحمله عليه.

---

(١) في الإملاء ٢/٥٣٨.

(٢) في الكشاف ٢/١٧.

﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ﴾ أمرٌ لرسول الله ﷺ بأن يُبكِّتهم ويُلقمَهم الحجرَ بما لا سبيل لهم إلى إنكاره.

والتاء ـ على ما قاله أبو البقاء[1] ـ ضميرُ الفاعل، وما بعدَه حرفُ خطاب جيء به للتأكيد، وليس اسماً؛ لأنه لو كان كذلك لكان إمَّا مجروراً ولا جارَّ هنا، أو مرفوعاً وليس من ضمائرِ الرفع، ولا مقتضَى له أيضاً، أو منصوباً، وهو باطل لثلاثة أوجه:

الأوَّل: أنَّ هذا الفعل قلبيٌّ بمعنى «عَلِمَ» يتعدَّى إلى مفعولين، كقولك: أرأيت زيداً ما فعل، فلو جُعل المذكورُ مفعولاً لكان ثالثاً.

والثاني: أنه لو جعل مفعولاً، لكان هو الفاعل في المعنى، وليس المعنى على ذلك؛ إذ ليس الغرض: أرأيت نفسَك، بل: أرأيتَ غيرَك؛ ولذلك قلت: أرأيتك زيداً، وزيد غيرُ المخاطب ولا هو بدلٌ منه.

والثالث: أنه لو جعل كذلك، لَظهرت علامةُ التثنية والجمعِ والتأنيثِ في التاء، فكنت تقول: أرأيْتماكما وأرأيتموكم وأرأيتكنَّ، وهذا مذهبُ البصريين.

والمفعولان في هذه الآية قيل: الأوَّل منهما محذوف، تقديره: أرأيتكم إياه أو إياها، أي: العذابَ أو الساعةَ الواقعَين في قوله سبحانه: ﴿إِنْ أَتَنكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ﴾ أي: الدنيويُّ حسبَما أتى مَن قبلكم ﴿أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ﴾ أي: هولُها، كما يدلُّ عليه ما بعد؛ لأنَّ الكلام من باب التنازع، حيث تنازع «رأى» و«أتى» في معمولٍ واحد، وهو «عذاب الله» و«الساعة» فأُعمل الثاني وأُضمر في الأول. والثاني منهما جملة الاستفهام، وهي قولُه تعالى: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾ والرابط لها بالمفعول الأوَّل محذوف، أي: أغيرَ الله تدعون لكشف ذلك؟

وقيل: لا تنازعَ، والتقدير: أرأيتكم عبادتَكم للأصنام، أو الأصنامَ التي تعبدونها هل تنفعكم؟

وقيل: إنَّ الجملة الاستفهامية سادَّة مسدَّ المفعولين.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٥٣٩-٥٤١.

وذهب الرضيُّ تبعاً لغيره أنَّ «رأى» هنا بَصَرية. وقيل: قلبيَّة بمعنى عرف. وهي على القولين متعدِّية لواحد.

وأصل اللفظ الاستفهامُ عن العلم أو العرفان أو الإبصار، إلَّا أنه تجوِّز به عن معنى أخبِرني، ولا يستعمل إلَّا في الاستخبار عن حالة عجيبةٍ لشيء. وفيه ـ على ما قال الكَرمانيُّ وغيره ـ تجوُّزان: إطلاقُ الرؤية وإرادةُ الإخبار؛ لأن الرؤية بأيٍّ معنًى كانت سببٌ له. وجعلُ الاستفهام بمعنى الأمرِ بجامع الطلب.

وقولُ بعضهم: إنَّ الاستفهام للتعجيب، لا ينافي كونَ ذلك بمعنى أَخبِرني؛ لِما قيل: إنَّه بالنظر إلى أصل الكلام.

ونقل عن أبي حيّان[1] أنَّ الأخفش قال: إنَّ العرب أَخرجت هذا اللفظَ عن معناه بالكلِّية فقالوا: أرأَيتَك، وأريتَك بحذف الهمزة الثانية إذا كان بمعنى أَخبرتُ، وإذا كان بمعنى أَبصرتُ لم تَحذفْ همزته، وأَلزمَتْه أيضاً الخطابَ على هذا المعنى، فلا تقول أبداً: أراني زيدٌ عمراً ما صنع، وتقول هذا على معنى أَعلم، وأَخرجَته أيضاً عن موضوعه بالكلِّية لمعنًى، إمَّا بدليل دخول الفاءِ بعده، كقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ﴾ الآية [الكهف: ٦٣]، فما دخلت الفاء إلَّا وقد خرجت لمعنى أمَّا، والمعنى: أمَّا إذ أوينا إلى الصخرة، فالأمرُ كذا وكذا. وقد أخرجته أيضاً إلى معنى أخبرني كما قدَّمنا، وإذا كان بهذا المعنى، فلا بدَّ بعدَه من اسم المستخبَر عنه، وتلزم الجملةُ بعد الاستفهام. وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرفُ الزمان. اهـ. ولم يوافَق في جميع ذلك.

وذهب شيخُ أهل الكوفة الكسائيُّ إلى أنَّ التاء ضميرُ الفاعل، وأداةُ الخطاب اللاحقةُ في موضع المفعول الأوَّل.

وذهب الفرَّاء[2] إلى أنَّ التاء حرف خطاب، واللواحقُ بعده في موضع الرفعِ على الفاعلية، وهي ضمائرُ نصب استعملت استعمالَ ضمائر الرفع.

---

(١) انظر البحر المحيط ٤/ ١٢٦-١٢٧، وحاشية الشهاب ٤/ ٥٨.

(٢) في معاني القرآن ١/ ٣٣٣.

والكلام على ذلك مبسوط في محلِّه، والمختار عند كثير من المحقِّقين ما ذهب إليه البصريُّون من جعل «كُم» هنا وكذا سائرُ اللواحق حرفَ خطاب، ومتعلَّق الاستخبار عندهم ومحطُّ التبكيت قولُه تعالى: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ﴾ إلخ.

وقوله سبحانه: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٤٠﴾ متعلِّق بـ «أرأيتكم» مؤكِّد للتبكيت كاشفٌ عن كذبهم. وجواب الشرطِ محذوف ثقةً بدلالة المذكورِ عليه، والتقدير - على ما قيل -: إنْ كنتم صادقين في أنَّ أصنامكم آلهة وأنَّ عبادتكم لها نافعة، أو: إنْ كنتم قوماً مِن شأنكم الصدقُ، فأخبروني أإلهاً غيرَ الله تعالى تدعون إن أتاكم عذابُ الله... إلخ، فإنَّ صدقهم من موجبات إخبارهم بدعائهم غيرَه سبحانه.

وقيل: إن الجواب ما يدلُّ عليه قولُه تعالى: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾ أعني: فادعوه، على أنَّ الضمير لغير الله تعالى.

واعتُرض بأنه يُخلُّ بجزالة النظم الكريم، كيف لا والمطلوبُ منهم إنَّما هو الإخبار بدعائهم غيرَه جلَّ شأنه عند إتيان ما يأتي، لا نفسُ دعائهم إياه.

وجوَّز آخرون كونَ متعلَّق الاستخبار محذوفاً تقديره: أَخبِروني إنْ أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة مَن تدعون، وجعلوا قولَه سبحانه: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ﴾ إلخ استئنافاً للتبكيت، على معنى: أتخصُّون آلهتكم بالدَّعوة كما هو عادتكم إذا أصابكم ضُرّ، أم تدعون اللهَ تعالى دونها؟ وعليه فتقديمُ المفعول للتخصيص.

وبعضُهم جعل تقديمه لأنَّ الإنكار متعلِّق به، وأنكر تعلُّقَه بالتخصيص، نَعَم التقديمُ في قوله تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص، أي: بل تخصُّونه سبحانه بالدعاء، وليس لرعاية الفواصل، والتخصيصُ مستفاد مِمَّا بعد، وهو عطفٌ على جملة منفية تُفهَم من الكلام السابق، كأنه قيل: لا غيرَ الله تدعون بل إيَّاه تدعون، وجعله في «الكشف» عطفاً على «أغير الله تدعون».

وأورد الزمخشريُّ[1] على كون «أغير الله تدعون» متعلقَ الاستخبار أنَّ قوله سبحانه: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي: ما تدعونه إلى كشفه مع قوله تعالى: ﴿أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ﴾ يأباه؛ فإنَّ قوارع الساعة لا تُكشَف عن المشركين. وأجاب: بأنه قد

---

(١) في الكشاف ٢/١٨.

اشتُرط في الكشف المشيئةُ بقوله جلَّ شأنه: ﴿إِن شَآءَ﴾ وهو عزَّ وجلَّ لا يشاء كشفَ هاتيكَ القوارعِ عنهم.

وخصَّ الإيراد بذلك الوجه ـ على ما في «الكشف» ـ لأنَّ الشرطين فيه لَمَّا كانا متعلِّقين بقوله سبحانه: «أغير...» إلخ، وكان «بل إياه...» إلخ عطفاً عليه إضراباً عنه، والمعطوفُ في حكم المعطوف عليه، وجب أن يكونا متعلقَين به أيضاً. ولما كان الكشفُ مستعقِبَ الدعاء مستفاداً عنه، وجب أن يكونا متعلقَين به أيضاً، فجاء سؤال أنَّ قوارع الساعة لا تكشف.

وأما في الوجه الآخر؛ فلأن «أغير...» إلخ لَمَّا كان كلاماً مستقلًّا، لم يتعلَّق به الشرطان لفظاً، بل جاز أن يقدَّرا، وهو الظاهرُ إن ساعد المعنى، وأن يقدَّر واحدٌ منهما حسبَ استدعاء المقام، وذلك أنه سبحانه وتعالى بكَّتهم بما كانوا عليه من اختصاصهم إيَّاه تعالى بالدعاء عند الكَرب، أَلَا ترى إلى قوله جلَّ شأنه: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣] فلا مانعَ من ذِكر أمرين والتفريعِ على أحدهما دون الآخر، لاسيَّما عند اختصاصه بالتفريع. انتهى.

وربَّما يقال: إنَّ كشف القوارع الدنيوية والأخرويةِ بدعاء المؤمن أو المشرك بل قَبول الدعاء مطلقاً مشروطٌ بالمشيئة، وبذلك تقيَّد آية ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] لكن انتفاء المشيئة متحقِّق في بعض الصور، كما في قَبول دعاء الكفَّار بكشف قوارعِ الساعة وما يلقَونه من سوء الجزاءِ على كفرهم، وكشفِ بعض الأهوال عنهم، ككرب طولِ الوقوف حين يشفع ﷺ، فيشفع في الفصل بين الخلائق يومئذ، وليس من باب استجابةِ دعائهم في شيء. على أنَّ كرب طولِ الوقوف الذي يفارقونه نعيمٌ بالنسبة إلى ما يلاقونه بعدُ وإنْ لم يعلموا ذلك قبل، فالقوارع محيطةٌ بهم في ذلك اليوم لا تفارقهم أصلاً، وإنَّما ينتقلون فيها من شديد إلى أشدَّ، فقول بعضهم إثْرَ قول الزمخشريِّ: فإنَّ قوارع الساعة لا تُكشَف عن المشركين: الأحسن عندي أنَّ هول القيامة يُكشَف أيضاً ككرب الموقف إذا طال، كما ورد في حديث الشَّفاعة العظمى[1]، إلا أنَّ الزمخشريَّ لم يذكره لأن المعتزلة قائلون بنفي

(١) أخرجه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤) عن أبي هريرة ﷺ. وتقدمت قطعة منه ١/ ٤٣٢.

الشفاعة، وقد غَفَلَ عن هذا من اتَّبعه = كلامٌ[١] خالٍ عن التحقيق، والمعتزلة على ما في «مجمع البحار» لا ينفُون الشفاعة في فصل القضاءِ، وإنما يُنكرون الشفاعةَ لأهل الكبائر والكفارِ في النَّجاة من النار.

هذا واختلف المفسِّرون في جواب الشرط الأوَّل، فقيل: محذوف تقديره: فمَن تدعون. وقيل ـ وعليه أبو البقاء[٢] ـ: تقديره: دعوتم اللهَ تعالى. وقيل: إنه مذكور وهو «أرأيتكم».

وقيل ـ ونُسب للرَّضي ـ: هو الجملة المتضمِّنة للاستفهام بعده. وهو كالمتعيِّن على بعض الأَقوال، وردَّه الدمامينيُّ بأن الجملة كذلك لا تقع جواباً للشَّرط بدون فاء. وبحث في ذلك الشِّهاب في حواشيه على شرح «الكافية» للرَّضي.

وقال أبو حيان[٣] ـ وتبعه غيرُ واحد ـ: الذي أذهب إليه أن يكونَ الجواب محذوفاً لدلالة «أرأيتكم» عليه، تقديره: إن أتاكم عذابُ الله تعالى فأَخبروني عنه أتدعون غيرَ الله تعالى لكشفه؟ كما تقول: أَخبِرني عن زيد إنْ جاءك ما تصنع به؟ فإنَّ التقدير: إن جاءك فأَخبِرني، فحذف الجواب لدَلالة أخبرني عليه، ونظيرُ ذلك: أنت ظالم إنْ فعلتَ. انتهى. فافهم ولا تغفُل.

وقوله تعالى: ﴿وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾ عطفٌ على «تدعون»، والنِّسيان مجاز عن الترك كما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أي: تتركون ما تُشركون به تعالى من الأصنام تركاً كليًّا.

وقيل: يحتمل أن يكونَ على حقيقته؛ فإنهم لشدَّة الهول ينسَون ذلك حقيقة، ولا يَخطر لهم ببال، ولا يلزم حينئذٍ أن يُنسى الله تعالى؛ لأن المعتاد في الشَّدائد أن يُلهجَ بذكره تعالى ويُنسى ما سواه سبحانه. وقدَّم الكشف مع تأخُّره عن النسيان كتأخره عن الدعاء؛ لإظهار كمالِ العناية بشأنه والإِيذانِ بترتُّبه على الدعاء خاصّة.

---

(١) خبر لقوله: فقول بعضهم. . . .
(٢) في الإملاء ٢/٥٤٣.
(٣) في البحر ٤/١٢٨.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ كلام مستأنَف سيقَ لبيان أنَّ من المشركين مَن لا يدعو اللهَ تعالى عند إتيان العذاب؛ لتماديه في الغيِّ والضلال، ولا يتأثَّر بالزواجر التكوينية، كما لا يتأثَّر بالزَّواجر التنزيلية.

وقيل: مسوقٌ لتسليته ﷺ.

وتصديرُ الجملة بالقَسم لإظهار مزيدِ الاهتمام بمضمونها، والمفعول محذوف؛ لأنَّ مقتضى المقام بيانُ حالِ المرسَل إليهم لا حالِ المرسَلين، وتنوين «أمم» للتكثير، و«مِن» ابتدائية، أو بمعنى: في، أو زائدة، بناءً على جواز زيادتها في الإثبات، وضعِّف.

أي: تاللهِ لقد أرسلنا رسلاً إلى أمم كثيرة كائنةٍ من زمان، أو في زمان قبلَ زمانك ﴿فَأَخَذْنَٰهُم﴾ أي: فكذَّبوا فعاقبناهم ﴿بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ أي: البؤس والضُّر.

وأخرج أبو الشَّيخ عن ابن جُبير أنه قال: خوفُ السلطان، وغلاء السعر[1].

وقيل: البأساء: القحطُ والجوع، والضرَّاء: المرض ونقصان الأنفُس والأموالِ.

وهما صيغتا تأنيثٍ لا مذكَّر لهما على أفعل كـ: أحمر حمراء، كما هو القياس، فإنه لم يُقَل: أضرُّ وأبأس، صفةً، بل للتفضيل.

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ أي: لكي يتذلَّلوا فيدْعُوا ويتوبوا من كفرهم.

﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟﴾ أي: فلم يتضرَّعوا حينئذ مع وجود المقتضي وانتفاءِ المانع الذي يُعذَرون به. و«لولا» عند الهرويِّ[2] تكون نافيةً حقيقةً، وجَعَلَ من ذلك قولَه تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: ٩٨]، والجمهورُ حملوه على التوبيخ والتنديم، وهو يفيد التركَ وعدمَ الوقوع؛ ولذا ظهر الاستدراكُ والعطف في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ وليست «لولا» هنا

---

(١) الدر المنثور ٣/ ١١.

(٢) في الأزهية ص١٦٩. وهو أبو الحسن علي بن محمد الهروي، كان عالماً بالنحو إماماً في الأدب، وكان مقيماً بالديار المصرية. بغية الوعاة ٢/ ٢٠٥.

تحضيضية كما تُوُهِّم، لأنها تختصُّ بالمضارع، واختار بعضُهم ما ذهب إليه الهرويُّ.
ولما كان التضرُّع ناشئاً من لِين القلب، كان نفيُه نفيَه، فكأنه قيل: فما لانت قلوبُهم ولكن قست.

وقيل: كان الظاهرُ أن يقال: لكن يجب عليهم التضرُّع، إلَّا أنه عدل إلى ما ذكر؛ لأنَّ قساوة القلبِ التي هي المانع يُشعر بأنَّ عليهم ما ذكر.

ومعنى «قست» إلخ: استمرَّت على ما هي عليه من القساوة، أو ازدادت قساوةً.

﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾ من الكفر والمعاصي، فلم يُخطِروا ببالهم أنَّ ما اعتراهم من البأساء والضرَّاء ما اعتراهم إلَّا لأجله.

والتزيين له معانٍ، أحدها: إيجاد الشيءِ حسناً مزيَّناً في نفس الأمر، كقوله تعالى: ﴿زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الصافات: ٦] والثاني: جعلُه مزيناً من غير إيجاد، كتزيين الماشطة العروسَ. والثالث: جعله محبوباً للنفس مشتهًى للطبع وإن لم يكن في نفْسه كذلك، وهذا إما بمعنى خلق الميلِ في النفس والطبع، وإمَّا بمعنى تزويقه وترويجِه بالقول وما يُشبهه، كالوسوسة والإغواء، وعلى هذا يبنَى أمرُ إسناده، فإنه جاء في النظم الكريم تارةً مسنداً إلى الشيطان، كما في هذه الآية، وتارةً إليه سبحانه، كما في قوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وتارةً إلى البشر، كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

فإن كان بالمعنى الأوَّل، فإسنادُه إلى الله تعالى حقيقة، وكذلك إذا كان بالمعنى الثالث بناءً على المراد منه أوَّلاً، وإن كان بالمعنى الثاني أو الثالث بناءً على المراد منه ثانياً، فإسنادُه إلى الشيطان أو البشرِ حقيقة، ولا يمكن إسنادُ ما يكون بالإغواء والوسوسة إليه سبحانه كذلك. وجاء أيضاً غيرَ مذكور الفاعل، كقوله سبحانه: ﴿زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾ [يونس: ١٢] وحينئذ يقدَّر في كلِّ مكان ما يليق به، وقد مرَّ لك ما يتعلَّق بهذا البحث فتذكَّر.

﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ أي: تركوا ما دعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام إليه وردُّوه عليهم ولم يتَّعظوا به، كما روي عن ابن جُرَيج.

وقيل: المرادُ أنهم انهمكوا في معاصيهم ولم يتَّعظوا بما نالهم من البأساء والضرَّاء، فلمَّا لم يتعظوا ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ من النِّعم الكثيرة كالرَّخاء وسَعَة الرزق، مكراً بهم واستدراجاً لهم.

فقد روى أحمدُ[1] والطبرانيُّ[2] والبيهقيُّ في «شعب الإيمان»[3] من حديث عقبةَ بنِ عامر مرفوعاً: «إذا رأيت الله تعالى يعطي العبدَ في الدنيا وهو مقيمٌ على معاصيه، فإنما هو استدراج» ثم تلا رسولُ الله ﷺ: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟﴾ الآيةَ وما بعدَها.

ورُوي عن الحسن أنه لَمَّا سمع الآية قال: مُكر بالقوم وربِّ الكعبة، أُعطوا حاجتهم ثم أُخذوا.

وقيل: المراد: فتحنا عليهم ذلك إلزاماً للحجَّة وإزاحةً للعلَّة. والظاهر أنَّ «فتحنا» جوابُ «لَمَّا» لأن فيها ـ سواءٌ قيل بحرفيَّتها أو اسميتها ـ معنى الشَّرط.

واستُشكل ذلك بأنه لا يظهر وجهُ سببية النسيانِ لفتح أبواب الخير. وأُجيب بأن النِّسيان سبب الاستدراج المتوقِّف على فتح أبوابِ الخير، وسببيةُ شيءٍ لآخر تستلزم سببيتَه لما يتوقَّف عليه. أو يقال: إنَّ الجواب ما ذُكر باعتبار مآله ومحصَّله، وهو: ألزمناهم الحجَّةَ، ونحوه، وتسبُّبه عنه ظاهر. وقيل: إنه مسبَّب عنه باعتبار غايته، وهو أخذُهم بغتةً.

وقرأ أبو جعفر وابن عامر: «فتَّحنا» بالتشديد؛ للتكثير[4].

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟﴾ فرحَ بَطَر ﴿بِمَآ أُوتُوٓا۟﴾ من النِّعم، ولم يقوموا بحقِّ المنعم جلَّ شأنه ﴿أَخَذْنَٰهُم﴾ عاقبناهم وأنزلنا بهم العذاب ﴿بَغْتَةً﴾ أي: فجأة؛ ليكونَ أشدَّ عليهم وأفظع هولاً. وهي نصب على الحاليَّة من الفاعل، أو المفعول، أي: مباغتين، أو مبغوتين، أو على المصدريَّة، أي: بغتناهم بغتةً.

﴿فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾﴾ أي: آيسون من النَّجاة والرحمة، كما رُوي عن ابن

(١) في مسنده (١٧٣١١).
(٢) في الأوسط (٩٢٧٢)، والكبير ١٧/ ٣٣٠-٣٣١ (٩١٣) و(٩١٤).
(٣) برقم (٤٥٤٠).
(٤) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٨. وقراءة أبي جعفر هذه من رواية ابن وردان.

عباس ﵄. وقال البلخيّ: أذِلّة خاضعون. وعن السُّدّي: الإِبلاس تغيُّر الوجه. ومنه سمّي إبليس؛ لأن الله تعالى نكَّس وجهه وغيَّره. وعن مجاهد: هو بمعنى الاكتئاب.

وفي الحواشي الشِّهابية: للإبلاس ثلاثةُ معانٍ في اللغة: الحزن، والحسرة، واليأس. وهي معانٍ متقاربة[1]. وقال الراغب[2]: هو الحزن المعترِض من شدَّة اليأس، ولما كان المبلِس كثيراً ما يلزم السكوتَ وينسى ما يَعنيه، قيل: أَبلس فلان، إذا سكت وإذا انقطعت حجَّته.

و«إذا» هي الفجائية، وهي ظرف مكان كما نصَّ عليه أبو البقاء[3]. وعن جماعة أنَّها ظرفُ زمان. ومذهب الكوفيين أنها حرف، وعلى القولين الأوَّلين الناصبُ لها خبرُ المبتدأ، أي: أَبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها.

﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ۚ﴾ أي: آخرُهم، كما قال غيرُ واحد، وهو من: دَبَره، إذا تَبِعه، فكأنه في دُبُره، أي: خلفَه، ومنه: «إنَّ مِن الناس مَن لا يأتي الصلاةَ إلَّا دُبُراً»[4] أي: في آخر الوقت.

وقال الأصمعيُّ: الدَّابر الأصل، ومنه: قطع الله دابرَه، أي: أصلَه.

وأيًّا ما كان، فالمرادُ أنهم استؤصلوا بالعذاب ولم يبقَ منهم أحد، ووضع الظاهر موضعَ الضمير للإشعار بعلَّة الحكم.

﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ على ما جرى عليهم من النَّكال والإِهلاك؛ فإنَّ إهلاك الكفارِ والعصاة من حيث إنه تخليصٌ لأهل الأرضِ من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالِهم الخبيثة نعمةٌ جليلة يحقُّ أن يحمدَ عليها، فهذا منه تعالى تعليمٌ

(١) في حاشية الشهاب ٤/ ٦٢: متغايرة.

(٢) في مفرداته (بلس) والكلام من حاشية الشهاب ٤/ ٦٢.

(٣) في الإملاء ٢/ ٥٤٥.

(٤) قطعة من حديث عقبة بن عامر ﵁، أخرجه العسكري في تصحيفات المحدثين ١/ ٣٧٤-٣٧٥. وله شاهد من حديث أبي هريرة ﵁ عند أحمد (٧٩٢٦). وأخرجه ابن أبي شيبة ١٣/ ٢٩٥-٢٩٦ عن ابن مسعود ﵁ موقوفاً عليه، وهو جزء من خطبته الطويلة. وأخرجه أيضاً ١٣/ ٣١٣ بنحوه عن أبي الدرداء ﵁ موقوفاً.

للعباد أن يحمدوه على مثل ذلك. واختار الطبرسيُّ[١] أنه حمدٌ منه عزَّ اسمه لنفسه على ذلك الفعل.

﴿قُلْ﴾ يا محمدُ، على سبيل التبكيتِ والإلزام أيضاً ﴿أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَـٰرَكُمْ﴾ أي: أصمَّكم وأعماكم، فأخذُهما مجازٌ عما ذكر؛ لأنه لازم له، والاستدلالُ بالآية على بقاء العَرَض زمانين محلُّ نظر.

﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم﴾ بأن غطَّى عليها بما لا يبقى لكم معه عقلٌ وفهم أصلاً.

وقيل: يجوز أن يكونَ الختم عطفاً تفسيريًّا للأخذ؛ فإنَّ البصر والسمع طريقان للقلب، منهما يَرد ما يرده من المدرَكات، فأخذُهما سدٌّ لبابه بالكلِّية، وهو السرُّ في تقديم أخذِهما على الختم عليها. واعتُرض بأنَّ من المدركات ما لا يتوقَّف على السمع والبصر؛ ولهذا قال غيرُ واحد بوجوب الإيمان بالله تعالى على مَن وُلد أعمى أصمَّ وبلغ سنَّ التكليف. وقيل في التقديم: إنه من باب تقديم ما يتعلَّق بالظاهر على ما يتعلَّق بالباطن. ووجهُ تقديم السمع وإفرادِه قد تقدَّمت الإشارةُ إليه[٢].

﴿مَّنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِۗ﴾ أي: بذلك، على أنَّ الضمير مستعار لاسم الإشارة المفرَد؛ لأنه الذي كثر في الاستعمال التعبيرُ به عن أشياءَ عِدَّة، وأمَّا الضمير المفرَد فقد قيل فيه ذلك. ونقل عن الزَّجاج أنَّ الضمير راجعٌ إلى المأخوذ والمختومِ عليه في ضمن ما مرَّ، أي: المسلوب منكم[٣]، أو راجع إلى السمع، وما بعدَه داخلٌ معه في القصد. ولا يخفى بُعده. وجوِّز أن يكونَ راجعاً إلى أحد هذه المذكورات.

و«مَن» مبتدأ، و«إله» خبرُه، و«غيرُ» صفةٌ للخبر، و«يأتيكم» صفة أخرى. والجملة ـ كما قال غيرُ واحد ـ متعلَّق الرؤية ومناطُ الاستخبار، أي: أخبروني إنْ سلب الله تعالى مشاعركم مَن إلهٌ غيره سبحانه يأتيكم به؟ وترك كاف الخطاب هنا قيل: لأنَّ التخويف فيه أخفُّ مما تقدَّم ومما يأتي. وقيل: اكتفاءً بالسابق

(١) في مجمع البيان ٧/ ٦٤-٦٥.
(٢) ١/ ٣٩٩-٤٠٠.
(٣) ينظر معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٤٩، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٤/ ٦٣.

واللاحق؛ لتوسُّط هذا الخطاب بينهما. وقيل: لَمَّا كان هذا العذابُ مِمَّا لا يبقى القوم معه أهلاً للخطاب، حُذفت كافه، إيماءً لذلك ورعايةً لمناسبة خفيَّة.

﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ﴾ أي: نكرِّرها على أنحاء مختلفة، ومنه تصريفُ الرياح.

والمراد من الآيات ـ على ما رُوي عن الكلبي ـ الآياتُ القرآنية، وهل هي على الإطلاق، أو ما ذُكر من أوَّل السورة إلى هنا، أو ما ذكر قبلَ هذا؟ أقوال، أقربها عندي الأقربُ، وفيها الدالُّ على وجود الصانع وتوحيدِه، وما فيه الترغيبُ والترهيب، والتنبيهُ والتذكير. وهذا تعجيبٌ لرسول الله ﷺ ـ وقيل: لمن يصلحُ للخطاب ـ من عدم تأثُّرهم بما مرَّ من الآيات الباهرات.

﴿ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾﴾ أي: يُعرضون عن ذلك، وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنشد لهذا المعنى قولَ أبي سفيان بن الحارث[1]:

عجبتُ لحكم اللهِ فينا وقد بدا ... له صَدْفُنا عن كلِّ حقٍّ منزَّلِ[2]

وذكر بعضُهم أنه يقال: صدف عن الشيء صدوفاً، إذا مال عنه. وأصله من الصَّدَف: الجانب والناحية، ومثله الصَّدَفة، وتطلق على كلِّ بناءٍ مرتفع. وجاء في الخبر: أنه ﷺ مرَّ بصَدَف مائلٍ فأسرع[3].

والجملة عطفٌ على «نصرِّف» داخلٌ معه في حكمه، وهو العمدة في التعجيب. و«ثم» للاستبعاد، أي: إنهم بعد ذلك التصريفِ الموجب للإِقبال والإِيمان يُدْبِرون ويكفرون.

﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ﴾ تبكيتٌ آخَرُ لهم بإلجائهم إلى الاعتراف باختصاص العذابِ بهم ﴿إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ﴾ أي: العاجل الخاصُّ بكم كما أتى أضرابَكم من الأُمم قبلكم.

---

(١) ابن عبد المطلب بن هاشم، ابنُ عم رسول الله ﷺ وأخوه من الرضاعة، أسلم يوم الفتح. الإصابة ١١/١٦٩.

(٢) قال السيوطي في الدر المنثور ٣/١٢: وأخرج الطستي عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق قال له: أخبرني عن قوله: يصدفون، قال: يعرضون عن الحق... ثم ذكره.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٩/١٠٦، والبيهقي في الشعب (١٣٦١) عن يحيى بن أبي كثير بلاغاً.

﴿بَغۡتَةً﴾ أي: فجأةً من غير ظهورِ أمارةٍ وشعور. ولتضمُّنها بهذا الاعتبار ما في الخفية من عدم الشُّعور صحَّ مقابلتها بقوله سبحانه: ﴿أَوۡ جَهۡرَةً﴾ وبدأ بها لأنها أردعُ من الجهرة، وإنَّما لم يقل: خفيةً؛ لأن الإِخفاء لا يناسب شأنَه تعالى.

وزعم بعضهم أنَّ البغتة استعارةٌ للخفية بقرينة مقابلتها بالجهرة، وأنَّها مكنيَّة من غير تخييلية[1]. ولا يخفى أنه ـ على ما فيه ـ تعسُّف لا حاجة إليه؛ فإن المقابلة بين الشيءِ والقريب من مقابله كثيرةٌ في الفصيح، ومنه قوله ﷺ: «بشِّروا ولا تنفِّروا»[2].

وعن الحسن: أنَّ البغتة أن يأتيَهم ليلاً، والجهرة أنْ يأتيَهم نهاراً.

وقرئ: «بَغَتَةً أو جَهَرة» بفتح الغين والهاء[3]، على أنَّهما مصدران كالغَلَبة، أي: إتياناً بغتةً أو إتياناً جهرة.

وفي «المحتسب»[4] لابن جِنِّي: إن مذهب أصحابنا في كلِّ حرفِ حلقٍ ساكن بعد فتح [أنه] لا يحرَّك إلَّا على أنَّه لغةٌ فيه، كالنَّهْر والنَّهَر، والشَّعْر والشَّعَر، [فهذه لغاتٌ عندهم، كالنشْز والنشَز] والحلْب والحلَب والطرْد والطرَد، ومذهبُ الكوفيين أنه يجوز تحريكُ الثاني لكونه حرفاً حلقيًّا، قياساً مطَّرداً، كالبَحْر والبَحَر، وما أرى الحقَّ إلَّا معهم، وكذا سمعت من عامَّة عقيل، وسمعت الشجريَّ يقول: أنا مَحَموم، بفتح الحاء. وليس في كلام العرب مفعول بفتح الفاء، وقالوا: اللحَم، يريدون اللحم، وسمعته يقول: تَغَذو بمعنى تَغْذو، وليس في كلامهم تَفَعل[5] بفتح الفاء، وقالوا: سار نَحَوه، بفتح الحاء، ولو كانت الحركة أصلية ما صحَّت اللام أصلاً. اهـ. وهي ـ كما قال الشِّهاب[6] ـ فائدةٌ ينبغي حفظها.

وقرئ: «بغتةً وجهرةً» بالواو الواصلة[7].

---

(١) أي: من غير ذكر قرينة المشبه به المحذوف.

(٢) أخرجه البخاري (٦٩) من حديث أنس ﷺ، وبنحوه عند مسلم (١٧٣٤). وأخرجه مسلم (١٧٣٢) من حديث أبي موسى ﷺ.

(٣) الكشاف ٢/ ١٩.

(٤) ١/ ٨٤-٨٥، وما سيأتي بين حاصرتين منه.

(٥) في (م): مفعل.

(٦) في حاشيته ٤/ ٦٤، وعنه نقل المصنف كلام ابن جني.

(٧) حاشية الشهاب ٤/ ٦٤.

﴿هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ أي: إلَّا أنتم. ووضع الظاهر موضعَ ضميرهم تسجيلاً عليهم بالظلم، وإيذاناً بأن مناط إهلاكهم ظلمُهم ووَضْعُهم الكفرَ موضعَ الإيمان والإعراضَ موضعَ الإقبال. وهذا ـ كما قال الجماعة ـ متعلَّق الاستخبار. والاستفهامُ للتقرير، أي: قل تقريراً لهم باختصاص الهلاك بهم: أخبروني إن أتاكم عذابه جلَّ شأنه حسبَما تستحقُّونه، هل يُهلَك بذلك العذاب إلَّا أنتم؟ أي: هل يهلك غيرُكم مِمَّن لا يستحقُّه؟

وقيل: المراد بالقوم الظالمين الجنسُ، وهم داخلون فيه دخولاً أوليًّا. واعتُرض بأنه يأباه تخصيصُ الإتيان بهم.

وقيل: الاستفهامُ بمعنى النفي؛ لأن الاستثناء مفرَّغ، والأصلُ فيه النفي، ومتعلَّق الاستخبار حينئذٍ محذوف، كأنه قيل: أَخبِروني إنْ أتاكم عذابه عزَّ وجلَّ بغتةً أو جهرة، ماذا يكون الحال؟ ثم قيل بياناً لذلك: ما يُهلَك إلَّا القوم الظالمون، أي: ما يهلك بذلك العذابِ الخاصِّ بكم إلَّا أنتم.

وقيَّد الطبرسيُّ[1] وغيره الهلاكَ بهلاك التعذيبِ والسخط؛ توجيهاً للحصر، إذ قد يُهلَك غيرُ الظالم، لكن ذلك رحمةٌ منه تعالى به ليجزيَه الجزاءَ الأوفى على ابتلائه. ولعله اشتغالٌ بما لا يعني.

وقرئ: «يَهلك» بفتح الياء[2].

﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ إلى الأمم ﴿إِلَّا مُبَشِّرِينَ﴾ مَن أطاع منهم بالثواب ﴿وَمُنذِرِينَ﴾ مَن عصى منهم بالعذاب. واقتصر بعضُهم على الجنة والنار؛ لأنهما أعظمُ ما يبشَّر به وينذر به. والمتعاطفان منصوبان على أنَّهما حالان مقدَّرتان مفيدتان للتعليل. وصيغة المضارع للإيذان بأنَّ ذلك أمر مستمِرٌّ جرت عليه العادة الإلهية، والآية مرتبطةٌ بقوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الآية: ٣٧] أي: ما نرسل المرسلين إلَّا لأجل أن يبشِّروا قومهم بالثَّواب على الطاعة، ويُنذروهم بالعذاب على المعصية، ولم نرسلهم ليُقترحَ عليهم ويُسخَرَ بهم.

---

(١) في مجمع البيان ٧/ ٦٧.
(٢) البحر المحيط ٤/ ١٣٢، والكشاف ٢/ ١٩.

﴿فَمَنْ ءَامَنَ﴾ بما يجب الإيمانُ به ﴿وَأَصْلَحَ﴾ ما يجب إصلاحه والإتيانُ به على وَفق الشريعة. والفاءُ لترتيب ما بعدها على ما قبلَها.

و«مَن» موصولة؛ ولشَبَهِ الموصولِ بالشرط دخلت الفاءُ في قوله سبحانه: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ من العذاب الذي أَنذر الرسل به ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾﴾ لفوات الثواب الذي بشِّروا به. وقد تقدَّم الكلام في هذه الآيةِ غيرَ مرة.

وجَمْع الضمائر الثلاثةِ الراجعة إلى «مَن» باعتبار معناها، كما أنَّ إفراد الضميرَين السابقين باعتبار لفظها.

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ أي: التي بلَّغتها الرسل عليهم الصلاة والسلام عند التبشير والإنذار، وقيل: المراد بها نبيُّنا ﷺ ومعجزاتُه. والأوَّل هو الظاهر. والموصولُ مبتدأ، وقولُه تعالى: ﴿يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ﴾ خبره، والجملةُ عطف على «من آمن» إلخ.

والمراد بالعذاب العذابُ الذي أُنذروه عاجلاً أو آجلاً، أو حقيقةُ العذاب وجنسُه المنتظم لذلك انتظاماً أوليًّا. وفي جعله ماسًّا إيذانٌ بتنزيله منزلةَ الحيِّ الفاعل لما يريد، ففيه استعارةٌ مكنيَّة على ما قيل.

وجوَّز الطِّيبيُّ أن يكونَ في المسِّ استعارةٌ تبعية من غير استعارةٍ في العذاب. والظاهر أنَّ ما ذكر مبنيٌّ على أن المسَّ من خواصِّ الأَحياء، وفي «البحر»[1] أنه يُشعر بالاختيار، ومنع ذلك بعضهم. وادَّعى عصام المِلَّة أنه أُشير بالمسِّ إلى أنَّ العذاب لا يأخذهم بحيث يعدمهم حتى يتخلَّصوا بالهلاك. وله وجه.

﴿بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ أي: بسبب فِسقهم وخروجِهم المستمرِّ عن حظيرة الإِيمان والطاعة، وقد يقال الفاسق لمن خرج عن التزام بعضِ الأَحكام، لكنه غيرُ مناسب هنا. نعم أَخرج ابن جَرير[2] عن ابن زيد: أنَّ كل فسقٍ في القرآن معناه الكذب. ولعله في حيِّز المنع.

---

(١) ٤/ ١٣٢.

(٢) في تفسيره ٩/ ٢٥٥.

﴿قُل﴾ أيُّها الرسولُ البشير النذير للكَفَرة الذين يقترحون عليك ما يقترحون: ﴿لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ أي: مقدوراته، جمع خَزِينة، أو خزانة، أو خزنة، وهي في الأصل ما يُحفظ فيه الأشياءُ النفيسة، تُجُوِّز فيها عمَّا ذكر، وعلى ذلك الجبائيُّ وغيره. ولم يقل: لا أَقدر على ما يقدر عليه اللهُ، قيل: لأنه أبلغُ؛ لدلالته على أنه لقوَّة قدرته كأنَّ مقدوراتِه مخزونةٌ حاضرة عنده.

وقيل: الخزائن مجازٌ عن المرزوقات، من إطلاق المحلِّ على الحالّ، أو اللازمِ على الملزوم.

وقيل: الكلام على حذفِ مضاف، أي: خزائن رزقِ الله تعالى أو مقدوراته، والمعنى: لا أدَّعي أنَّ هاتيكَ الخزائنَ مفوَّضة إليَّ أتصرَّف فيها كيفما أشاء، استقلالاً أو استدعاء، حتى تقترحوا عليَّ تنزُّلَ[1] الآيات، أو إنزالَ العذاب، أو قلبَ الجبال ذهباً، أو غيرَ ذلك مما لا يَليق بشأني.

﴿وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ عطف على محلِّ «عندي خزائن الله» فهو مقولُ «أقول» أيضاً، ونظر فيه الحلبيُّ[2] من حيث إنه يؤدِّي إلى أن يصيرَ التقدير: ولا أقول لكم لا أعلم الغيبَ، وليس بصحيح. وأُجيب بأنَّ التقدير: ولا أقول لكم: أعلم الغيبَ، بإضمار القول بين «لا» و«أعلم» لا بين الواو و«لا».

وقيل: «لا» في «لا أعلم» مزيدة مؤكِّدة للنفي.

وقال أبو حيان[3]: الظاهرُ أنه عطفٌ على «لا أقول» لا معمولٌ له، فهو أُمر أن يخبرَ عن نفسه بهذه الجمل، فهي معمولةٌ للأمر الذي هو «قل». وتعقِّب بأنه لا فائدة في الإخبار بـ: إني لا أعلم الغيب، وإنما الفائدةُ في الإخبار بـ: إني لا أقول ذلك؛ ليكون نفياً لادِّعاء الأمرين اللذين هما من خواصِّ الإلهية، ليكون المعنى: إنِّي لا أدَّعي الإلهية ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ ولا أدَّعي المَلَكية، ويكون تكرير «لا أقول» إشارةً إلى هذا المعنى.

---

(١) في تفسير أبي السعود ٤/ ١٣٦ (والكلام منه): تنزيل.
(٢) في الدر المصون ٤/ ٦٣٨.
(٣) في البحر ٤/ ١٣٤.

وقال بعض المحقِّقين: إن مفهومَي «عندي خزائن الله» و«إني ملك» لَمَّا كان حالهما معلوماً عند الناس، لم يكن حاجةٌ إلى نفيهما، وإنَّما الحاجة إلى نفي ادِّعائهما تبرِّياً عن دعوى الباطل، ومفهومُ «إني لا أعلم الغيب» لَمَّا لم يكن معلوماً، احتيجَ هنا إلى نفيه، فدعوى أنه لا فائدةَ في الإخبار بذلك منظورٌ فيها.

والذي اختاره مولانا شيخُ الإسلام[1] القولُ الأوَّل، وأنَّ المعنى: ولا أدَّعي أيضاً أني أعلم الغيب من أفعاله عزَّ وجلَّ حتى تسألوني عن وقت الساعةِ، أو وقتِ إنزال العذاب، أو نحوهما.

وخصَّ ابن عباس رضي الله عنهما الغيبَ بعاقبة ما يصيرون إليه، أي: لا أدَّعي ذلك ولا أدعي أيضاً المَلَكية حتى تكلِّفوني من الأفاعيل الخارقةِ للعادات ما لا يُطيقه البشر من الرُّقي في السماء ونحوِه، أو تعدُّوا عدمَ اتصافي بصفاتهم قادحاً في أمري، كما يُنبئ عنه قولُهم: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِى فِى ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧٠].

وليس في الآية ـ على هذا ـ دليلٌ على تفضيل الملائكةِ على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيما هو محلُّ النزاع كما زعم الجبَّائي، لأنها إنما وردت ردًّا على الكفار في قولهم: «ما لهذا الرسول» إلخ وتكليفِهم له عليه الصلاة والسلام بنحو الرُّقي في السماء، ونحن لا ندَّعي تميزَ الأنبياءِ على الملائكة عليهم الصلاة والسلام في عدم الأكل مثلاً، والقدرةِ على الأفاعيل الخارقة، كالرُّقي ونحوه، ولا مساواتَهم لهم في ذلك، بل كونُ الملائكة متميِّزين عليهم عليهم الصلاة والسلام في ذلك مِمّا أجمع عليه الموافقُ والمخالف، ولا يوجب ذلك اتفاقاً على أنَّ الملائكة أفضلُ منهم بالمعنى المتنازع فيه، وإلَّا لكان كثير من الحيوانات أفضلَ من الإنسان، ولا يدَّعي ذلك إلَّا جماد.

وهذا الجواب أظهرُ مما نقل عن القاضي زكريا[2] من أنَّ هذا القولَ منه ﷺ من

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/١٣٦.

(٢) هو زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري السُّنيكي المصري الأزهري الشافعي. له: شرح الروض، وشرح ألفية العراقي، وغير ذلك. توفي سنة (٩٢٦ هـ). الكواكب السائرة ص١٩٦.

باب التواضع وإظهار العبودية، نظير قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضِّلوني على ابن متَّى»[(١)] في رأي، بل هو ليس بشيءٍ كما لا يخفى.

وقيل: إنَّ الأفضلية مبنيةٌ على زعم المخاطبين. وهو من ضيق العَطن.

وقيل: حيث كان معنى الآية: لا أدَّعي الألوهية ولا المَلَكية، لا يكون فيها ترقٍّ من الأدنى إلى الأعلى؛ بل هي حينئذٍ ظاهرةٌ في التدلِّي، وبذلك تُهدم قاعدة استدلال الزمخشريِّ[(٢)] في قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢] على تفضيل المَلَك على البشر، إذ لا يتصوَّر الترقِّي من الأُلوهية إلى ما هو أعلى منها، إذ لا أعلى ليترقَّى إليه.

وتعقِّب بأنه لا هدمَ لها مع إعادة «لا أقول» الذي جعله أمراً مستقلًّا كالإضراب، إذ المعنى: لا أدَّعي الألوهية، بل ولا المَلَكيةَ، ولذا كرر «لا أقول».

وقال بعضُهم في التفرقة بين المقامين: إنَّ مقام نفي الاستنكافِ ينبغي فيه أن يكونَ المتأخِّرُ أعلى؛ لئلَّا يلغوَ ذِكره، ومقامُ نفي الادِّعاء بالعكس، فإن مَن لا يتجاسر على دعوى المَلَكية أوْلى ألَّا يتجاسرَ على دعوى الألوهية الأشدِّ استبعاداً، نعم في كون المرادِ من الأوَّل نفيَ دعوى الألوهية والتبرِّيَ منها نظر، وإلَّا لقيل: لا أقول لكم: إني إله، كما قيل: «ولا أقول لكم إني ملك» وأيضاً في الكناية عن الألوهية بـ «عندي خزائن الله» ما لا يخفى من البشاعة، وإضافةُ الخزائن إليه تعالى منافية لها. ودَفْعُ المنافاة بأنَّ دعوى الأُلوهية ليس دعوى أن يكونَ هو الله تعالى بل أن يكونَ شريكاً له عزَّ اسمه في الألوهية، فيه نظر؛ لأنَّ إضافة الخزائن إليه تعالى اختصاصيَّة، فتُنافي الشَّركة، اللهم إلَّا أن يكونَ [المعنى][(٣)]: خزائنُ مثلُ خزائن [الله] أو تنسب إليه، وهو كما ترى. ومن هنا قال شيخُ الإسلام[(٤)]: إنَّ جعل ذلك تبرِّياً عن دعوى الألوهيةِ مما لا وجهَ له قطعاً.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٩٥)، ومسلم (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: «ما ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى».

(٢) في تفسيره ١/ ٥٨٥ فما بعد.

(٣) ما بين حاصرتين من حاشية الشهاب ٤/ ٦٦.

(٤) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٣٦.

﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ أي: ما أفعل إلَّا اتِّباعَ ما يوحَى إليَّ من غير أن يكونَ لي مدخلٌ ما في الوحي أو في الموحَى، بطريق الاستدعاء، أو بوجهٍ آخَر من الوجوه أصلاً. وحاصله: إنِّي عبد يمتثل أمرَ مولاه، ويتَّبع ما أوحاه، ولا أدَّعي شيئاً من تلك الأشياء حتى تقترحوا عليَّ ما هو من آثارها وأحكامها، وتجعلوا عدمَ إجابتي إلى ذلك دليلاً على عدم صحَّة ما أدَّعيه من الرسالة. ولا يخفَى أنَّ هذا أبلغُ من: إني نبيٌّ، أو رسول، ولذا عدل إليه.

ولا دلالة فيه لنُفاة القياس، ولا لمانعي جوازِ اجتهاده عليه الصلاة والسلام كما لا يخفَى.

وذهب البعض إلى أنَّ المقصود من هذا الردُّ على الكفرة، كأنه قيل: إنَّ هذه دعوى وليست مما يُستبعد، إنَّما المستبعد ادِّعاء البشر الألوهيةَ أو الملكيةَ، ولست أدَّعيهما.

وقد علمتَ آنفاً ما في دعوى أنَّ المقصود مما تقدَّم نفيُ ادِّعاء الألوهيةِ والملكية.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ أي: الضالُّ والمهتدي على الإطلاق، كما قال غيرُ واحد.

والاستفهام إنكاريّ، والمراد إنكار استواءِ مَن لا يعلم ما ذكر من الحقائق ومَن يعلمها، مع الإشعار بكمال ظهورِها والتنفيرِ عن الضَّلال والترغيبِ في الاهتداء، وتكريرُ الأمر لتثبيت التبكيتِ وتأكيد الإلزام.

﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ عطف على مقدَّر يقتضيه المقام، أي: ألا تسمعون هذا الكلام الحقَّ فلا تتفكرون فيه؟ أو: أتسمعونه فلا تتفكرون؟

والاستفهامُ للتقرير والتوبيخ، والكلام داخلٌ تحت الأمر، ومناط التوبيخِ عدمُ الأمرين على الأوَّل، وعدم التفكُّر مع تحقُّق ما يوجبه على الثاني.

وذكر بعضهم أنَّ في «الأعمى» و«البصير» ثلاثةَ احتمالات: إمَّا أن يكونا مثالاً للضالِّ والمهتدي، أو مثالاً للجاهل والعالم، أو مثالاً لمدَّعي المستحيل،

كالألوهيَّة والمَلَكية، ومدَّعي المستقيم[١]، كالنبوَّة، وأن المعنى: لا يستوي هذان الصنفان، أفلا تتفكَّرون في ذلك فتهتدوا؟ أو: فتميِّزوا بين ادِّعاء الحقِّ والباطل، أو: فتعلموا أنَّ اتباع الوحي مِمَّا لا محيصَ عنه.

والجملة تذييلٌ لما مضى، إما من أوَّل السورة إلى هنا. أو لقوله سبحانه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ﴾ إلخ، أو لقوله عزَّ شأنه: ﴿لَآ أَقُولَ﴾. ورجَّح في «الكشف» الأولَ ثم الثاني. ولا يخفى بُعد هذا الترجيح.

واعتُرض القول بإحالة المَلَكية بأنها من الممكنات؛ لأنَّ الجواهر متماثلة، والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن تقومَ بكلِّها.

وأُجيب ـ بعد تسليم ما فيه ـ أنَّ البشر حالَ كونه بشراً محال أن يكونَ ملكاً؛ لتمايزهما بالعوارض المتنافية بلا خلاف. وإقدام آدمَ عليه الصلاة والسلام بعد سماع ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] على الأكل ليس طمعاً في المَلَكية حال البشرية، على أنه يجوزُ أن يقال: إنه لم يطمع في المَلَكية أصلاً، وإنَّما طمع في الخلود فأكل.

﴿وَأَنذِرْ﴾ أي: عِظْ وخوِّف يا محمد ﴿بِهِ﴾ أي: بما يوحَى، أو بالقرآن، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما والزجَّاجِ[٢]. وقيل: أي: بالله تعالى، ورُوي ذلك عن الضَّحَّاك.

وهذا أمرٌ منه سبحانه وتعالى لنبيِّه ﷺ بعد ما حكى سبحانه وتعالى له أنَّ من الكفرة مَن لا يتَّعظ ولا يتأثَّر، قد التحق بالأموات، وانتظم في سِلك الجمادات، فما ينجع فيه دواءُ الإنذار، ولا يفيده العظةُ والتَّذكار، أنْ ينذرَ من يُتوقَّع في الجملة منهم الانتفاعُ، ويُرجَى منهم القبول والسماع، وهم المشارُ إليهم بقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ فالمرادُ من الموصول المجوِّزون للحشر على الوجه الآتي، سواءٌ كانوا جازمين بأصله، كأهل الكتاب وبعضِ المشركين

---

(١) أي: الممكن، قابل المستحيل بالمستقيم كما قابله سيبويه بالمحال، وهو استعمال العرب؛ لأن أصل المحال من أحاله عن وجهه وصرفه، وهو في المحسوسات عين الاعوجاج. حاشية الشهاب ٤/ ٦٦.

(٢) معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٥١، وأسباب النزول للواحدي ٢/ ٢٧٤.

المعترفين بالبعث، المتردِّدين في شفاعة آبائهم الأنبياء، كالأوَّلين، أو في شفاعة الأصنام، كالآخرين، أو المتردِّدين فيهما معاً، كبعض الكفرة الذين يُعلم من حالهم أنَّهم إذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقًّا، وأما المنكِرون للحشر رأساً، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام، فهم خارجون مِمَّن أُمر بإنذارهم. كذا قال شيخ الإسلام[١].

ورُوي عن ابن عباس والحسنِ ﷺ أنَّ المراد بالموصول المؤمنون، وارتضاه غيرُ واحد، إلا أنهم قيَّدوا بالمفرِّطين؛ لأنه المناسب للإنذار ورجاءِ التقوى. وتعقَّبه الشيخ[١] بأنه مما لا يساعده السباقُ ولا السياق، بل فيه ما يقضي بعدم صحَّته، وبيَّنه بما سيذكر قريباً إن شاء الله تعالى.

وقيل: المراد المؤمنون والكافرون. وعلَّله الإمام الرازيُّ بأنه لا عاقلَ إلَّا وهو يخاف الحشر، سواءٌ قطع بحصوله أو كان شاكًّا فيه؛ لأنه بالاتفاق غيرُ معلوم البطلان بالضرورة، فكان هذا الخوفُ قائماً في حقِّ الكل، وبأنَّه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثاً إلى الكلِّ، فكان مأموراً بالتبليغ إليه. ولا يخفى ما فيه.

والمفعول الثاني للإنذار إما العذاب الأخرويُّ المدلول عليه بما في حيِّز الصلة، وإما مطلقُ العذاب الذي ورد به الوعيد. والتعرضُ لعنوان الربوبية لتحقيق[٢] المخافة إما باعتبار أنَّ التربية المفهومة منها مقتضيةٌ خلافَ ما خافوا لأجله الحشر، وإما باعتبار أنها منبئةٌ عن المالكية المطلقة والتصرُّف الكليِّ كما قيل.

والمراد من الحشر إليه سبحانه الحشرُ إلى المكان الذي جعله عزَّ وجلَّ محلًّا لاجتماعهم وللقضاء عليهم، فلا تصلح الآية دليلاً للمجسِّمة.

وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في حيِّز النصب على الحاليَّة من ضمير «يحشروا» والعامل فيه فعلُه. ونقل الإمام[٣] عن الزجَّاج أنه حالٌ من

---

(١) في تفسيره ٣/ ١٣٧.

(٢) في (م): بتحقيق، والمثبت من الأصل، وهو الصواب، وينظر تفسير أبي السعود ٣/ ١٣٨.

(٣) في مفاتح الغيب ١٢/ ٢٣٣.

ضمير «يخافون». والأول أَوْلى. و«من دونه» متعلّق بمحذوف وقع حالاً من اسم «ليس» لأنه في الأصل صفةٌ له، فلما قدّم عليه انتصب على الحاليّة.

والحال الأولى لإخراج الحشر الذي لم يقيَّد بها عن حيِّز الخوف، وتحقيقِ أنَّ ما نيط به الخوفُ تلك الحالةُ لا الحشر كيفما كان؛ ضرورةَ أنَّ المعترفين به الجازمين بنُصرة غيره تعالى بمنزلة المنكرين له في عدم الخوفِ الذي يدور عليه أمرُ الإنذار.

والحال الثانية لتحقيق مدار خوفِهم، وهو فقدان ما علَّقوا به رجاءهم، وذلك إنَّما هو غيره سبحانه، كما في قوله جلَّ شأنه: ﴿وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِيَ ٱللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءُ﴾ [الأحقاف: ٣٢] وليست لإخراج الوليِّ الذي لم يقيَّد بها عن حيِّز الانتفاء؛ لاستلزامه ثبوتَ ولايته تعالى لهم، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٠٧] وذلك فاسد. والمعنى: أنذر به الذين يخافون حشرَهم غير منصورين من جهة أنصارهم بزعمهم. قاله شيخُ الإسلام[(١)]. ثم قال: ومن هذا اتَّضح أنْ لا سبيل إلى كون المرادِ بالخائفين المفرِّطين من المؤمنين؛ إذ ليس لهم وليٌّ ولا شفيع سواه عزَّ وجلَّ ليخافوا الحشرَ بدون نصرته، وإنما الذي يخافونه الحشرُ بدون نصرته سبحانه. انتهى. وهو تحقيقٌ لم أره لغيره، ويصغر لديه ما في «التفسير الكبير»[(٢)]، ولعل ما رُوي عن ابن عباس والحسنِ رضي الله عنهما لم يثبت عنهما. فتدبَّر.

﴿لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٥١﴾﴾ أي: لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي، كما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما. وهو على هذا تعليلٌ للأمر بالإنذار، وجوِّز أن يكونَ حالاً من ضمير الأمر، أي: أنذرهم راجياً تقواهم، أو من الموصول، أي: أنذرهم مرجوًّا منهم التقوى.

﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ لما أُمر النبيُّ ﷺ بإنذار المذكورين لعلهم ينتظمون في سِلك المتقين، نُهي عليه الصلاة والسلام عن كون ذلك بحيث يؤدِّي إلى طردهم.

---

(١) في تفسيره ٣/ ١٣٨.

(٢) للرازي ١٢/ ٢٣٢-٢٣٣.

ويُفهَم من بعض الروايات أنَّ الآيتين نزلتا معاً، ولا يُفهَم ذلك من البعض الآخَر، فقد أخرج أحمد والطبرانيُّ وغيرهما عن ابن مسعود ﷺ قال: مرَّ الملأ من قريش على النبيِّ ﷺ وعنده صُهَيب وعمارٌ وبلال وخبَّاب ونحوُهم من ضعفاء المسلمين، فقالوا: يا محمد، أرَضِيْتَ بهؤلاءِ من قومك؟ أهؤلاء منَّ الله تعالى عليهم من بيننا؟ أنحن نكون تبعاً لهؤلاء؟ اطردهم عنك فلعلك إن طردتهم أنْ نتَّبعَك، فأنزل اللهُ تعالى فيهم القرآن: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

وأخرج ابن جَرير وأبو الشيخ والبيهقيُّ في «الدلائل» وغيرُهم عن خبَّاب ﷺ قال: جاء الأقرع بن حابس التميميُّ وعُيَينة بن حصن الفَزاريّ، فوجدا النبيَّ ﷺ قاعداً مع بلال وصُهيب وعمارٍ وخباب في أناس ضعفاءَ من المؤمنين، فلمَّا رأوهم حوله حَقَروهم، فأتَوه فخَلَوا به، فقالوا: نحبُّ أن تجعلَ لنا منك مجلساً تَعرف لنا العربُ به[2] فضلَنا، فإنَّ وفود العرب تأتيك، فنستحي أن ترانا قعوداً مع هؤلاء الأعبُد، فإذا نحن جئناك فأَقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئتَ، قال: نعم، قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً، فدعا بالصحيفة ودعا عليًّا كرَّم الله تعالى وجهَه ليكتب، ونحن قعودٌ في ناحية، إذ نزل جبريل بهذه الآية: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ﴾ إلخ، ثم دعانا، فأتيناه وهو يقول: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الآية: ٥٤] فكنا نقعد معه، فإذا أراد أن يقومَ قام وتركنا، فأنزل اللهُ تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم﴾ إلخ [الكهف: ٢٨] فكان رسولُ الله ﷺ يقعد معنا بعدُ، فإذا بلغ الساعةَ التي يقوم فيها، قمنا وتركناه حتى يقوم[3].

وأخرج ابن المنذر[4] وغيرُه عن عكرمة قال: مشى عتبةُ وشيبة ابنا ربيعة، وقُرَظةُ بن عبد عَمرو بنِ نوفل، والحارثُ بن عامر بنِ نوفل، ومُطعِم بن عَديٍّ،

(١) مسند أحمد (٣٩٨٥)، والمعجم الكبير (١٠٥٢٠) وهذا لفظ الدر المنثور ٣/ ١٢.

(٢) في الأصل و(م): له، والمثبت من المصادر على ما يأتي.

(٣) تفسير الطبري ٩/ ٢٥٩-٢٦٠، ودلائل النبوة ١/ ٣٥٢-٣٥٣، وأخرجه أيضاً ابن أبي شيبة ١٢/ ٢٠٧-٢٠٨، وابن ماجه (٤١٢٧)، والطبراني في الكبير (٣٦٩٣).

(٤) كما في الدر المنثور ٣/ ١٣، وأخرجه أيضاً الطبري ٩/ ٢٦٢-٢٦٣.

في أشراف الكفَّار من عبد مناف إلى أبي طالب، فقالوا: لو أنَّ ابن أخيك طرد عنَّا هؤلاء الأعبُد والحلفاء، كان أعظمَ له في صدورنا، وأطوعَ له عندنا، وأدنى لاتِّباعنا إياه وتصديقِه، فذكر ذلك أبو طالب للنبيِّ ﷺ، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لو فعلتَ يا رسول الله حتى ننظرَ ما يريدون بقولهم، وما يصيرون إليه من أمرهم، فأنزل الله سبحانه: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ وكانوا بلالاً، وعمارَ بن ياسر، وسالماً مولى أبي حذيفة، وصُبَيحاً مولى أُسَيد، والحلفاء: ابن مسعود، والمِقداد بن عمرو، وواقد بن عبد الله الحنظلي، وعَمرو بن عبد عمرو، ومَرثد بن أبي مرثد، وأشباههم، ونزل في أئمَّة الكفر من قريش والموالي والحلفاء: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ الآية، فلمَّا نزلت، أقبل عمرُ رضي الله عنه فاعتذر من مقالته، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا﴾ الآية.

والغداة أصله: غَدْوة، قُلبت الواو ألفاً لتحرُّكها وانفتاحِ ما قبلها. وأصل العشيّ: عَشوي، قُلبت الواو ياءً وأُدغمت الياءُ في الياء وفاءً بالقاعدة، والظاهر أنه مفرد كالعشيّة، وجمعه: عَشايا وعَشِيَّات. وقيل: هو جمع عشيَّة، وفيه بُعد.

ومعنى الأول لغةً البُكرة، أو ما بين صلاة الفجرِ وطلوعِ الشمس، ومعنى الثاني آخِرُ النهار، والمراد بهما هاهنا الدوامُ، كما يقال: فعله مساءً وصباحاً، إذا داوم عليه.

والمراد بالدعاء حقيقتُه، أو الصلاة، أو الذِّكر، أو قراءةُ القرآن، أقوال. وأخرج ابن جَرير وابنُ أبي حاتم عن مجاهد: أنهما عبارةٌ عن صلاتَي الصبح والعصر(١)؛ لأن الزمان كثيراً ما يُذكر ويراد به ما يقع فيه، كما يقال: صلَّى الصبح، والمرادُ صلاته، وقد يُعكس فيراد بالصلاة زمانُها، نحو: قَرُبت الصلاة، أي: وقتُها، وقد يراد بها مكانُها، كما قيل في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] إنَّ المراد بالصلاة المساجدُ، وخصَّا بالذِّكر لشرفهما. والأقوالُ في الدعاء جاريةٌ على هذا القولِ خَلَا الثاني.

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٢٦٤، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٢٩٨-١٢٩٩.

وقرأ ابنُ عامر هنا وفي «الكهف»: «الغُدْوة» بالواو[١]، وهي قراءة الحسنِ ومالك بنِ دينار وأبي رجاء العطارديِّ وغيرِهم[٢].

وزعم أبو عبيد أنَّ من قرأ بالواو فقد أخطأ؛ لأن «غُدوة» عَلَم جنس لا تدخله الألفُ واللام، ومنشأ خطئه أنه اتَّبع رسمَ الخط؛ لأن الغَداة تكتب بالواو، كالصلاة والزكاة. وقد أخطأ في هذه التخطئة؛ لأنَّ «غُدوة» وإن كان المعروفُ فيها ما ذكره، لكن قد سُمع مجيئُها اسمَ جنس أيضاً منكَّراً مصروفاً، فتدخلها «أل» حينئذ، وقد نَقل ذلك سيبويه[٣] عن الخليل، وتصديرُه[٤] بالزعم لا يدلُّ على ضعفه، كما يُشير إليه كلام الإمام النوويِّ في شرح مسلم[٥]، وذكره جمٌّ غفير من أهل اللغة.

وذكر المبرِّد أيضاً عن العرب تنكيرَ «غدوة» وصرفَها وإدخال اللام عليها إذا لم يُرَد بها غدوة يومٍ بعينه، والمثبِتُ مقدَّم على النافي، ومَن حفظ حجَّة على مَن لم يحفظ، وكفى بوروده في القراءة المتواترة حجةً، فلا حاجة ـ كما قيل ـ إلى التزام أنَّها عَلَم لكنها نُكِّرت فدخلتها «أل» لأن تنكير العَلَم وإدخال «أل» عليه أقلُّ قليل في كلامهم، بل إن تنكير عَلَم الجنس لم يعهد، ولا إلى التزام أنَّها معرفة ودخلتها اللام لمشاكلة العَشي، كما دخلت على يزيد لمشاكلة الوليدِ في قوله[٦]:

رأيت الوليدَ بن اليزيد مباركاً شديداً بأعباء الخلافةِ كاهلُهْ

لأن هذا النوعَ من المشاكلة، وهو المشاكلةُ الحقيقية، قليل أيضاً، والكثيرُ في المشاكلة المجاز.

ولا دلالةَ في الآية على أنه ﷺ وقع منه الطرد ليخدشَ وجهَ العصمة، والذي تحكيه الآثارُ أنه عليه الصلاة والسلام همَّ أن يجعلَ لأولئك الداعين المتقين وقتاً

---

(١) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٨.

(٢) البحر المحيط ٤/ ١٣٦.

(٣) في الكتاب ٣/ ٢٩٤.

(٤) أي: سيبويه، حيث قال: وزعم الخليل.

(٥) ١/ ٤٥.

(٦) قائله ابن ميادة، وهو في ديوانه ص١٩٢.

خاصًا، ولأشراف قريشٍ وقتاً آخَر ليتألَّفوا فيقودهم إلى الإيمان؛ وأولئك ﷺ يعلمون ما قصد ﷺ، فلا يحصل لهم إهانة وانكسارُ قلبٍ منه عليه الصلاة والسلام.

﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ في موضع الحالِ من ضمير «يدعون».

وفي المراد بالوجه عند المؤوِّلين خلاف، فقيل ـ وهو المشهور ـ إنه الذاتُ، أي: مريدين ذاتَه تعالى، ومعنى إرادة الذات ـ على ما قيل ـ الإخلاصُ لها، بناءً على استحالة كونِ الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى؛ لأنَّ الإرادة صفة لا تتعلق إلّا بالممكنات، لأنها تقتضي ترجيحَ أحد طرفي المرادِ على الآخر، وذلك لا يُعقَل إلا فيها، أي: يدعون ربَّهم مخلصين له سبحانه فيه. وقيِّد بذلك لتأكيد علِّيته للنهي، فإنَّ الإخلاص من أقوى موجبات الإكرام المضادِّ للطرد.

وقيل: المراد به الجهةُ والطريق، والمعنى: مريدين الطريقَ الذي أمرهم جلَّ شأنه بإرادته، وهو الذي يقتضيه كلامُ الزجَّاج[1].

وقيل: إنه كنايةٌ عن المحبَّة وطلبِ الرضا؛ لأن مَن أحبَّ ذاتاً أحبَّ أن يرى وجهه، فرؤية الوجهِ من لوازم المحبَّة؛ فلهذا جعل كنايةً عنها، قاله الإمام[2]. وهو كما ترى.

وجوِّز أيضاً أن يكون ذِكرُ الوجه للتعظيم، كما يقال: هذا وجه الرأي، وهذا وجه[3] الدليل، والمعنى: يريدونه.

﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ ضمير الجمعِ للموصول السابق، كما رُوي عن عطاء وغالبِ المفسِّرين.

وجوِّز في «ما» أن تكون تميميةً وحجازية، وفي «شيء» أن يكون فاعلَ الظرف المعتمدِ على النفي، و«من حسابهم» وصف له قدِّم فصار حالاً، وأن يكونَ في موضع رفعٍ بالابتداء، والظرفُ المتقدِّم متعلق بمحذوف وقع خبراً مقدَّماً له، و«مِن»

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٥١.
(٢) في تفسيره ١٢/ ٢٣٦.
(٣) تحرفت في (م) إلى: وجهه.

زائدةٌ للاستغراق، وكلامُ الزمخشريِّ[1] يشير إلى اختياره، والجملةُ اعتراض وسِّط بين النهي وجوابِه تقريراً له، ودفعاً لما عسى أن يُتوَهَّم كونُه مسوِّغاً لطرد المتقين من أقاويل الطاعنين في دينهم، كدأب قومِ نوح عليه السلام حيث قالوا: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ﴾ [هود: ٢٧]. والمعنى: ما عليك شيءٌ ما من حساب إيمانِهم وأعمالهم الباطلة حتى تتصدَّى له وتبنيَ على ذلك ما تراه من الأحكام، وإنَّما وظيفتك حسبما هو شأنُ منصب الرسالةِ النظرُ إلى ظواهر الأمور، وإجراءُ الأحكام على موجَبها، وتفويضُ البواطن وحسابِها إلى اللطيف الخبير، وظواهرُ هؤلاء دعاءُ ربِّهم بالغداة والعشي.

ورُوي عن ابن زيد أنَّ المعنى: ما عليك شيءٌ من حساب رزقهم، أي: فقرهم، والمراد: لا يضرُّك فقرهم شيئاً ليصحَّ لك الإقدام على ما أراده المشركون منك فيهم.

﴿وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ﴾ عطفٌ على ما قبله، وجيء به مع أنَّ الجواب قد تمَّ بذلك؛ مبالغةً في بيان كونِ انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه في سِلك ما لا شبهةَ فيه أصلاً، وهو انتفاءُ كون حسابه ﷺ عليهم، فهو على طريقة قولِه سبحانه: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] في رأي.

وقال الزمخشري[2]: إنَّ الجملتين في معنى جملةٍ واحدة تؤدِّي مؤدَّى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٧] كأنه قيل: لا تؤاخذُ أنت ولا هم بحساب صاحبه، وحينئذٍ لا بدَّ من الجملتين.

وتعقِّب بأنه غيرُ حقيق بجلالة التنزيل.

وتقديمُ خطابه ﷺ في الموضعين، قيل: للتشريف له عليه أشرفُ الصلاة وأفضل السلام، وإلَّا كان الظاهر: وما عليهم من حسابك من شيءٍ، بتقديم «على» ومجرورِها كما في الأوَّل.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٢٢.
(٢) في الكشاف ٢/ ٢٢.

وقيل: إنَّ تقديم «عليك» في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفيِ على اختصاص حسابِهم به ﷺ؛ إذ هو الداعي إلى تصدِّيه عليه الصلاة والسلام لحسابهم.

وذهب بعض المفسِّرين إلى أنَّ ضمير الجمع للمشركين، ورُوي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، والمعنى: إنك لا تؤاخَذ بحسابهم حتى يهمَّك إيمانهم ويدعوَك الحرصُ عليه إلى أن تطردَ المؤمنين.

والضمير في قوله سبحانه: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ للمؤمنين على كلِّ حال، والفعل منصوبٌ على أنه جوابُ النفي، والمراد انتفاءُ الطرد لا انتفاءُ كون حسابِهم عليه عليه الصلاة والسلام؛ ضرورةَ انتفاءِ المسبَّب لانتفاء سببه، كأنه قيل: ما يكون منك ذلك فكيف يقع منك طردٌ؟ وهو أحد معنيين في مثل هذا التركيب يمتنع ثانيهما هنا.

وقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾﴾ جواب للنهي، وجوَّز الإمام[1] والزمخشريُّ[2] أن يكونَ عطفاً على «فتطردهم» على وجه التسبُّب؛ لأن الكون ظالماً معلولُ طردهم ومسبَّب[3] له.

واعتُرض بأنَّ الاشتراك في النصب بالعطف يقتضي الاشتراكَ في سبب النصب، وهو توقُّف الثاني على الأوَّل، بحيث يَلزم من انتفاء الأوَّل انتفاؤه، والكونُ من الظالمين منتفٍ، سواءٌ لوحظ ابتداءً أو بعد ترتُّبه على الطرد، وجعلُه مترتِّباً على الطرد بلا اعتبار كونهِ مترتِّباً على المنفيِّ ومنتفياً بانتفائه، يفوِّت وجودَ سببية العطف.

وأُجيب بأنَّ الظلم بالطرد يتوقَّف انتفاؤه على انتفاء الطرد، كما يتوقف[4] وجودُه على وجوده، وانتفاءُ الطرد متوقِّف على انتفاء كونِ حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام، فانتفاءُ الظلم بالطرد يتوقَّف على ذلك أيضاً، فيلزم من الانتفاء الانتفاءُ، ويتحقق الاشتراكُ في سبب النصب، وهو ظاهر، وإنكارُه مكابرة.

---

(١) في تفسيره ١٢/ ٢٣٧.

(٢) في الكشاف ٢/ ٢٢.

(٣) في (م): وسبب.

(٤) في (م): لا يتوقف.

واعتُرِض أيضاً بأنَّ العطف مؤذِن بأن عدم الظلم لعدم تفويضِ الحساب إليه ﷺ، فيُفهَم منه أنه لو كان حسابهم عليه ﷺ وطَرَدهم لكان ظلماً، وليس كذلك؛ لأن الظلم وضعُ الشيء في غير موضعه.

وأُجيب بأنه على حدِّ: نِعمَ العبدُ صُهَيب، لو لم يَخَف الله لم يَعصِه[1].

وفي «الكشف» في بيان مرادِ صاحب «الكشاف»: أنه أراد أنَّ الطرد سببٌ للظلم، فقيل: ما عليك من حسابهم لتطردهم فتَظلمَ به. ويُفهَم منه أنه لو كان عليه حسابُهم، لم يكن طردُه إياهم ظلماً؛ وذلك لأنَّ الطرد جُعل سبباً للظلم على تقدير ألَّا يملكَ حسابهم. وعليه لا حاجةَ إلى جعله على حدِّ «نعم العبدُ. . .» إلخ، بل هو خروجٌ عن الحدِّ.

وجوَّز بعضهم أن يكون الأوَّل جواباً للنهي، كما جاز أن يكونَ جواباً للنفي، ونقل عن «الدُّرّ المصون»[2]، وقال: الكلامُ عليه بحسب الظاهر: ولا تطردْهم فتطرَدَهم. وهو كما ترى.

وجعل بعضُهم اجتماعَ ذينِكَ النفيين السَّابقين على هذا الجواب من قَبيل التنازع، خَلَا أنه لا يمكن كونُ الجواب للثاني بوجه أصلاً، إذ يَلزم المعنى حينئذٍ أنه لو كان عليهم شيءٌ من حسابه عليه الصلاة والسلام، كان طردُه إياهم حسناً، وهو خَلْفٌ لا يجوز حملُ القرآن عليه، وليس في هذا خروجٌ عن مختار البصريين لإعمال الثاني؛ لأنَّ شرطه عندهم أن يكونَ المعنى مستقيماً فيهما، فإن لم يستقم أُعمل الأوَّل اتفاقاً، كما في قوله[3]:

ولو أنَّ ما أسعى لأدنَى معيشةٍ كفاني ـ ولم أطلب ـ قليلٌ من المالِ

وأنت إذا علمت أنَّ الجملة الثانيةَ لماذا أتي بها، علمتَ ما في هذا الكلام، فافهم.

وأيًّا ما كان فالمراد: فتكونَ من الظالمين لأنفسهم، أو لأولئك المؤمنين، أو: فتكونَ ممن اتَّصف بصفة الظلم.

---

(١) ذكره أبو عبيد في غريب الحديث ٣/ ٣٩٤ عن عمرو رضي الله عنه قوله، وسلف ١/ ٤٩٢.
(٢) ٤/ ٦٤٥.
(٣) هو امرؤ القيس، والبيت في ديوانه ص٣٩.

﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا﴾ أي: ابتلينا واختبرنا ﴿بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ والمراد: عاملناهم معاملةَ المختبِر. وذلك إشارة إلى الفَتْن المذكورِ في النَّظم الكريم، وعبَّر عنه بذلك إيذاناً بتفخيمه، كقولك: ضربتُ ذلك الضربَ.

والكاف مقحَمة، بمعنى أنَّ التشبيه غيرُ مقصود منها، بل المقصود لازمه الكِنائيُّ أو المجازي، وهو التحقُّق والتقرُّر، وهو إقحامٌ مطَّرد، وليست زائدةً كما تُوهِّم. والمعنى: مثلَ ذلك الفتنِ العظيم البديع فتنَّا بعض الناس ببعضهم، حيث قدَّمنا الآخِرين في أمر الدِّين على الأوَّلين المتقدِّمين عليهم في أمر الدنيا، ويؤُول إلى أنَّ هذا الأمرَ العظيم متحقِّق منَّا.

ومَن ظنَّ أن التشبيه هو المقصود، لم يجوِّز أن يكونَ «ذلك» إشارةً إلى المذكور؛ لِمَا يلزمه من تشبيه الشيءِ بنفسه، وتكلَّفَ لوجه التشبيهِ والمغايرة بجعل المشبَّه به الأمرَ المقرَّر في العقول، والمشبَّهِ ما دلَّ عليه الكلامُ من الأمر الخارجي.

وقيل: المراد: مثلَما ما فتنَّا الكفار بحسب غناهم وفقرِ المؤمنين حتى أهانوهم لاختلافهم في الأسباب الدنيويَّة، فتنَّاهم بحسب سبقِ المؤمنين إلى الإيمان وتخلُّفِهم عنه، حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم. ولا يخفى أنَّ الأول أدقُّ نظراً وأعلى كعباً، وقد سلف بعضُ الكلام على ذلك.

﴿لِّيَقُولُوٓاْ﴾ أي: البعض الأوَّلون مشيرين إلى الآخِرين محقِّرين لهم: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾ بأن وفَّقهم لإصابة الحقِّ والفوزِ بما يُسعدهم عنده سبحانه ﴿مِّنۢ بَيۡنِنَآ﴾ أي: من دوننا ونحن المقدَّمون والرؤساء وهم العبيدُ والفقراء. وغرضهم بذلك إنكار المنِّ رأساً، على حدِّ قولهم: ﴿لَوۡ كَانَ خَيۡرٗا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيۡهِ﴾ [الأحقاف: ١١] لا تحقيرُ الممنونِ عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراضِ عليه سبحانه.

وذكر الإمام[(١)] أنه سبحانه وتعالى بيَّن في هذه الآيةِ أن كلًّا من الفريقين المؤمنين والكفار مبتلًى بصاحبه، فأولئك الكفار الرؤساءُ الأغنياء كانوا يحسدون فقراءَ الصحابة رضي الله عنهم على كونهم سابقين في الإسلام متسارعين إلى قَبوله، فقالوا: لو دخلنا في الإسلام لَوجب علينا أن ننقادَ لهؤلاء الفقراء، وكان ذلك يشقُّ

---

(١) في مفاتيح الغيب ١٢/ ٢٣٧.

عليهم. ونظيرُه قوله تعالى: ﴿أَءُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا﴾ [القمر: ٢٥] ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١] وأما فقراءُ الصحابة، فكانوا يرون أولئك الكفارَ في الراحة والمسرَّة والخِصب والسعة، فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوالُ لهؤلاء الكفارِ مع أنَّا في الشدَّة والضِّيق والقِلَّة؟ وأما المحقِّقون المحقُّون، فهم الذين يعلمون أن كلَّ ما فعله الله تعالى فهو حقٌّ وصدق، وحِكمة وصواب، ولا اعتراضَ عليه، إمَّا بحكم المالكية كما نقول، أو بحسَب المصلحة كما يقول المعتزلة. انتهى.

وفيه نظر؛ لأنَّ صدر كلامه صريح في أنَّ الكفار معترفون بوقوع المنِّ للمشار إليهم حاسدون لهم على وقوعه، وهو منافٍ لتنظيره بقولهم: «لو كان خيراً» إلخ. وأيضاً كلامُه كالصريح في أنَّ فقراء المؤمنين حسدوا الكفارَ على دنياهم، واعترضوا على الله سبحانه بالترفيه على أعدائه والتضييقِ على أحبَّائه، وذلك مما يَجِلُّ عنه أدنى المؤمنين، فكيف أولئك الذين يدعون ربَّهم بالغَداة والعشيِّ يريدون وجهه؟ وأيضاً مقابلةُ فقراء الصحابةِ ﷺ بالمحقِّقين المحقِّين يدلُّ على أنهم - وحاشاهم - لم يكونوا كذلك، وهو بديهيُّ البطلان عند المحقِّقين المحقِّين، فتدبَّر.

واللام ظاهرةٌ في التعليل، وهي متعلِّقة بـ «فتنَّا» وما بعدها عِلَّة له. والسلف - كما قال شيخنا إبراهيمُ الكورانيُّ وقاضي القضاة تقيُّ الدين محمد التنوخيُّ وغيرهما - على إثبات العلَّة لأفعاله تعالى، استدلالاً بنحو عشرة آلاف دليلٍ على ذلك. واحتجَّ النافون لذلك بوجوه، ردَّها الثاني في «المحتبر»، وذكر الأوَّل في «مسلك السدادِ»[1] ما يعلم منه ردُّها. وهذا بحثٌ قد فرغ منه وطوي بساطُه.

وقال غير واحد: هي لامُ العاقبة. ونُقل عن «شرح المقاصد»[2] ما يأبى ذلك، وهو أنَّ لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعورٌ بالترتُّب وقتَ الفعل أو قبلَه، فيفعل لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضدُّه، فيُجعل كأنه فعل الفعل لذلك

(١) هو: إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد في التوحيد والصفات. إيضاح المكنون ١/١٢٦.

(٢) ٤/ ٢٨٠، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٤/ ٦٩-٧٠.

الغرض الفاسدِ تنبيهاً على خطئه، ولا يتصوَّر هذا في كلام علَّام الغيوب بالنظر إلى أفعاله، وإنْ وقع فيه بالنظر إلى فعل غيرِه سبحانه، كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص:٨] إذ ترتُّب فوائدِ أفعاله تعالى عليها مبنيَّة على العلم التامّ، نعم إنَّ ابن هشام وكثيراً من النُّحاة لم يعتبروا هذا القيدَ، وقالوا: إنها لامٌ تدلُّ على الصيرورة والمآل مطلقاً، فيجوز أن تقعَ في كلامه تعالى حينئذٍ على وجهٍ لا فساد فيه.

ومن الناس مَن قال: إنها للتعليل، مقابِلاً به احتمالَ العاقبة، على أنَّ «فتنا» متضمِّن معنى «خذلنا»، أو على أنَّ الفَتْن مراد به الخذلانُ من إطلاق المسبَّب على السبب.

واعترِض بأنَّ التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقيّ، بناءً على أنَّ أفعاله تعالى منزَّهة عن العلل، فيكون مجازاً عن مجرَّد الترتب، وهو في الحقيقة معنى لامِ العاقبة، فلا وجهَ للمقابلة.

وأُجيب بأنهما مختلفان بالاعتبار، فإن اعتُبر تشبيهُ الترتيب بالتعليل كانت لامَ تعليل، وإنْ لم يعتبر كانت لامَ عاقبة.

واعترض بأنَّ العاقبة أيضاً استعارة، فلا يتمُّ هذا الفرق إلَّا على القول بأنه معنًى حقيقيّ، وعلى خلافه يُحتاج إلى فرقٍ آخر. وقد يقال في الفرق بأنَّ في التعليل المقابلِ للعاقبة سببيةً واقتضاءً، وفي العاقبة مجردَ ترتُّب وإفضاء، وفي التعليل الحقيقيِّ يعتبر البعثُ على الفعل، وهذا هو مراد مَن قال: إنَّ أفعال الله تعالى لا تعلَّل، وحينئذ يصحُّ أن يقال: إنَّ اللام ـ على تقدير تضمين «فتنا» معنى «خذلنا» أو أنَّ الفَتْن مراد به الخذلان ـ للتعليل مجازاً؛ لأن هناك تسبُّباً واقتضاء فقط من دون بعث، وعلى تقدير عدم القول بالتضمين وإبقاءِ اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة، وهو تعليل مجازيٌّ أيضاً، لكن ليس فيه إلَّا التأدِّي، فإنَّ ابتلاء بعضهم ببعض مؤدٍّ للحسد، وهو مؤدٍّ إلى القول المذكور، وليس هناك تسبُّب ولا بعث أصلاً. والحاصل أن كلًّا من العاقبة والتعليلِ المقابل لها مجازٌ عن التعليل الحقيقي، إلَّا أن التعليل المقابل أقربُ إليه من العاقبة، ومنشأ الأقربيةِ هو الفارق، والبحث بعدُ محتاج إلى تأمُّل، فتأمَّل، وإذا فتح لك، فاشكر الله سبحانه.

﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ۝٥٣﴾ ردٌّ لقولهم ذلك، وإشارةٌ إلى أنَّ مدار استحقاقِ ذلك الإنعامِ معرفةُ شأن النعمةِ والاعترافُ بحقِّ المنعِم. والاستفهام للتقرير بعلمه البالغ بذلك، والباءُ الأولى سيف خطيب، والثانية متعلِّقة بـ «أعلم» ويُكفَى «أفعل» العملَ في مثله.

وفي «الدرّ المصون»[1]: العلم يتعدَّى بالباء؛ لتضمُّنه معنى الإحاطة، وهو كثيرٌ في كلام الناس، نحو: علم بكذا، وله عِلمٌ به، والمعنى: أليس اللهُ تعالى عالماً على أتمِّ وجه، محيطاً علمُه بالشاكرين لنعمه حتى يستبعدوا إنعامه عزَّ وجلَّ عليهم؟ وفيه من الإشارة إلى أنَّ أولئك الضعفاءَ عارفون بحقِّ نعم الله تعالى عليهم من التوفيق للإيمان والسبقِ إليه وغيرِ ذلك، شاكرون عليه، مع التعريض بأنَّ القائلين ـ القائلين[2] في مهامه الضلالِ ـ بمعزل عن ذلك كلِّه = ما لا يخفَى.

﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ هم ـ كما رُوي عن عكرمة ـ الذين نُهي ﷺ عن طردهم، والمراد بالآيات الآياتُ القرآنية، أو الحججُ مطلقاً.

وجوِّز في الباء أن تكونَ صلةَ الإيمان، وأن تكونَ سببية، أي: يؤمنون بكلِّ ما يجب الإيمانُ به بسبب نزول الآيات، أو النظرِ فيها والاستدلالِ بها.

وفي وصف أولئك الكرامِ بالإيمان بعد وصفهم بما وصفهم سبحانه به تنبيهٌ على حيازتهم لفضيلتَي العلم والعمل، وتأخيرُ هذا الوصفِ مع أنه كالمنشأ للوصف السابق لِمَا أنَّ مدار الوعد بالرحمة هو الإيمانُ، كما أنَّ مناط النهي عن الطرد فيما سبق هو المداومةُ على العبادة.

وتقدم في رواية ابنِ المنذر[3] عن عكرمة ما يُشير إلى أنها نزلت في عمرَ رضي الله عنه. وروي ذلك أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما. وأمرُ صيغة الجمعِ على هذا ظاهر.

وأخرج عبدُ بن حميد ومسدَّد في مسنده وابن جَرير[4] وآخرون عن ماهانَ قال:

---

(١) ٤/ ٦٤٨.

(٢) من القيلولة.

(٣) ص١٧٨، وسيذكره المصنف مرة أخرى ص١٩١.

(٤) في تفسيره ٩/ ٢٧٢-٢٧٣ ومسدد كما في المطالب العالية (٣٩٧٣).

أتى قوم النبيَّ ﷺ فقالوا: إنّا أصبنا ذنوباً عظاماً، فما ردَّ عليه الصلاة والسلام عليهم شيئاً، فانصرفوا، فأنزل الله تعالى الآية، فدعاهم ﷺ فقرأها عليهم. ورُوي عن أنس مثلُ ذلك[1].

وقيل: لم تنزل في قوم بأعيانهم، بل هي محمولة على إطلاقها، واختاره الإمام[2]. والمشهور الأوّل، وسياق الآية يرجِّح ما رُوي عن ماهان.

﴿فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ أمر منه تعالى لنبيِّه ﷺ أن يبدأهم بالسلام في محلٍّ لا ابتداءَ به فيه إكراماً لهم بخصوصهم، كما رُوي عن عكرمة، واختاره الجبَّائي.

وقيل: أمره سبحانه أن يبلغهم تحيَّته عزَّ شأنه. ورُوي ذلك عن الحسن.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ المعنى: اِقبل عذرَهم واعترافهم وبشِّرهم بالسَّلامة مما اعتذروا منه. وعليه لا يكون السلام بمعنى التحيَّة، وهو أيضاً مبنيٌّ على سبب النزول عنده رضي الله عنه.

واختار بعضُهم أنه بهذا المعنى أيضاً على تقدير أن يرادَ بالموصول ما رُوي عن عكرمة، فيكون الكلام أمراً له عليه الصلاة والسلام أن يبشِّرهم بالسلام من كلِّ مكروه بعد إنذار مقابليهم.

وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ أي: أوجبها على ذاته المقدَّسة تفضُّلاً وإحساناً بالذات لا بتوسُّط شيءٍ أصلاً. وفيه احتمالٌ آخرُ تقدَّم[3] = تبشيرٌ لهم بسعة رحمةِ الله تعالى.

ولم يعطف على جملة السَّلام مع أنه محكيٌّ بالقول أيضاً، قيل: لأنها دعائية إنشائية، وقيل: إشارةً إلى استقلال كلٍّ من مضمونَي الجملتين، وهما السلامة من المكاره، ونيل المطالبِ بالبشارة.

وفي التعرُّض لعنوان الرُّبوبية مع الإضافة إلى ضميرهم إظهارٌ للعطف بهم وإشعارٌ بعلَّة الحكم. وتمامُ الكلام في الآية قد مرَّ عن قريب.

---

(١) أورده ابن الجوزي في تفسيره ٢/٤٨.
(٢) في تفسيره ١٣/٢.
(٣) عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢].

وقوله تعالى: ﴿أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا﴾ بفتح الهمزة، كما قرأ بذلك نافع وابنُ عامر وعاصم ويعقوبُ[١]، بدلٌ من «الرحمة» كما قال أبو علي الفارسيُّ[٢] وغيره. وقيل: إنه مفعولُ «كتب» و«الرحمة» مفعولٌ له[٣]، وقيل: إنَّه على تقدير اللام. وجوَّز أبو البقاء[٤] أن يكون مبتدأً خبرُه محذوف، أي: عليه سبحانه أنه.. إلخ، ودلَّ على ذلك ما قبله.

وقرأ الباقون: «إنه» بالكسر على الاستئناف النحويِّ، أو البياني، كأنه قيل: وما هذه الرحمةُ؟ والضمير للشأن. و«مَن» موصولةٌ أو شرطية، وموضعها مبتدأ، و«منكم» في موضع الحالِ من ضمير الفاعل.

وقوله سبحانه: ﴿بِجَهَـٰلَةٍ﴾ حالٌ أيضاً على الأظهر، أي: مَن عمل ذنباً وهو جاهل، أي: فاعلٌ فِعْلَ الجهلة؛ لأن من عمل ما يؤدِّي إلى الضرر في العاقبة وهو عالمٌ بذلك أو ظانٌّ، فهو من أهل الجهل والسَّفَه لا من أهل الحكمةِ والتدبير، أو جاهل بما يتعلَّق به من المكروه والمضرَّة.

وعن الحسن: كلُّ مَن عمل معصيةً فهو جاهل.

﴿ثُمَّ تَابَ﴾ عن ذلك ﴿مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ أي: العملِ، أو السوء ﴿وَأَصْلَحَ﴾ أي: في توبته، بأنْ أتى بشروطها من التدارك والعزم على عدم العَود أبداً ﴿فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ أي: فشأنه سبحانه وأمره [أنه][٥] مبالغٌ في المغفرة والرحمةِ له، فـ «أنَّ» وما بعدها خبرُ مبتدأ محذوف، والجملة خبرُ «مَن» أو جوابُ الشرط، والخبر حينئذٍ على الخلاف. وقدَّر بعضهم: فله أنه... إلخ، أو: فعليه أنه... إلخ، وحينئذٍ يجوز الرفعُ على الابتداء والرفعُ على الفاعلية.

وقيل: إن المنسبكَ في موضع نصبٍ بفعل محذوف، أي: فليعلم أنه... إلخ.

---

(١) التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/ ٢٥٨.
(٢) في الحجة ٣/ ٣١١.
(٣) عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢].
(٤) في الإملاء ٢/ ٥٤٩-٥٥٠.
(٥) ما بين حاصرتين من البحر ٤/ ١٤١، والدر المصون ٤/ ٦٥١، وتفسير أبي السعود ٤/ ١٤١.

وقيل: إنَّ هذا تكرير لما تقدَّم؛ لبعد العهد. وقيل: بدلٌ منه. وقال أبو البقاء[(١)]: وكلاهما ضعيف؛ لوجهين: الأول: أنَّ البدل لا يصحبه حرفُ معنًى إلَّا أن تُجعل الفاءُ زائدة، وهو ضعيف. والثاني: أن ذلك يؤدِّي إلى ألَّا يبقى لـ «مَن» خبرٌ، ولا جوابٌ على تقدير شرطيتها، والتزام الحذفِ بعيد.

وفتحُ الهمزة هنا قراءةُ مَن فتح هناك، سوى نافعٍ فإنه كباقي القرَّاء قرأ بالكسر.

وأجاز الزجَّاج[(٢)] كسرَ الأولى وفتحَ الثانية، وهي قراءةُ الأعرج والزهراويِّ[(٣)] وأبي عَمرٍو الداني. ولم يطَّلع ـ على ما قيل ـ أبو شامة عليه الرحمةُ على ذلك فقال: إنه محتمل إعرابيٌّ وإن لم يُقرأ به. وليس كما قال.

ومن الناس مَن قال: إن هذه الآيةَ تقوِّي مذهبَ المعتزلة، حيث ذكر سبحانه في بيان سعةِ رحمته أنَّ عمل السوءِ إذا قارن الجهلَ والتوبة والإصلاح فإنه يُغفر. ولذا قيل: إنَّها نزلت في عمرَ رضي الله عنه حيث قال لرسول الله ﷺ: لو أجبتَهم لِمَا قالوا لعلَّ الله تعالى يأتي بهم. ولم يكن يعلم المضرَّة، ثم إنَّه تاب وأصلح، حتى إنه بكى وقال معتذراً: ما أردت إلَّا خيراً[(٤)].

وأُورد عليه أنَّه من المقرَّر أن العِبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فنزولُها في حقِّ عمرَ رضي الله عنه لا يدفع الإشكال.

وتعقِّب بأن مراد المجيبِ أنَّ اللفظ ليس عامًّا، وخطاب «منكم» لمن كان في تلك المشاورة، والعاملُ لذلك منهم[(٥)] عمرُ رضي الله عنه، فلا إشكال.

وأنت تعلم أنَّ بناء الجواب على هذه الروايةِ ليس من المتانة بمكان؛ إذ للخصم أن يقول: لا نسلِّم تلك الروايةَ. فلعل الأَوْلى في الجواب أنَّ ما ذكر في الآية إنما هو المغفرةُ الواجبة حسب وجوبِ الرحمة في صدر الآية، ولا يَلزم من

---

(١) في الإملاء ٢/ ٥٥١.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٥٣.

(٣) في (م): الزهري. وهو خطأ. والكلام في حاشية الشهاب ٤/ ٧١، وانظر البحر المحيط ٤/ ١٤١، والدر المصون ٤/ ٦٥٣-٦٥٤.

(٤) تقدم ص١٧٨.

(٥) في الأصل: منكم، والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ٤/ ٧١، والكلام منه.

تقييد ذلك بما تقدَّم تقييدُ مطلقِ المغفرة به، فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنَّه تعالى قد يغفر لمن لم يتب مثلاً، إلّا أنَّه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جلَّ شأنه، فافهمه فإنه دقيق.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ﴾ أي: دائماً ﴿الْآيَاتِ﴾ أي: القرآنيةِ في صفة أهل الطاعة وأهلِ الإجرام المصرِّين منهم والأوَّابين. والتشبيه هنا مثله فيما تقدَّم آنفاً.

﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾ بتأنيث الفعل بناءً على تأنيث الفاعل. وهي قراءة ابنِ كثير وابنِ عامر وأبي عَمرٍو ويعقوبَ وحفصٍ عن عاصم[1]، وهو عطف على علَّة محذوفة للفعل المذكور لم يُقصَد تعليلُه بها بخصوصها، وإنما قصد الإشعارُ بأنَّ له فوائدَ جمَّة من جملتها ما ذكر، أو علَّة لفعل مقدَّر هو عبارةٌ عن المذكور، كما يُشير إليه أبو البقاء[2]، فيكون مستأنفاً، أي: ولتتبينَ سبيلُهم نفعل ما نفعل من التفصيل.

وقرأ نافعٌ بالتاء ونصبِ السبيل على أن الفعل متعدٍّ، أي: ولتستوضحَ أنت يا محمدُ سبيلَ المجرمين فتعاملهم بما يليق بهم.

وقرأ الباقون بالياء التحتية ورفعِ السبيل على أنَّ الفعل مسنَد للمذكَّر. وتأنيثُ السبيل وتذكيرُه لغتان مشهورتان.

❁ ❁ ❁

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾﴾ قال ابن عطاء: أخبر سبحانه بهذه الآيةِ أنَّ أهل السَّماع هم الأحياءُ، وهم أهل الخطابِ والجواب، وأخبر أن الآخَرين هم الأموات.

وقال غيره: المعنى أنَّه لا يستجيب إلّا من فتح اللهُ سبحانه سمعَ قلبه بالهداية الأصلية، ووهب له الحياةَ الحقيقية، بصفاء الاستعدادِ ونور الفطرة، لا موتى الجهلِ الذين ماتت غرائزهم بالجهل المركَّب، أو بالحجب الجِبِلِّية، أو لم يكن لهم

(١) التيسير ص١٠٣، والنشر ٢/٢٥٨.
(٢) في الإملاء ٢/٥٥٢-٥٥٤.

استعدادٌ بحسب الفطرة، فإنهم قد صمُّوا عن السماع ولا يُمكنهم ذلك، بل يبعثهم الله تعالى إليه بالنشأة الثانية، ثم يرجعون إليه سبحانه في عين الجمعِ المطلَق للجزاء والمكافأةِ مع احتجابهم.

وقيل: الآية إشارةٌ إلى أهل الصَّحو وأهلِ المحو.

﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ حيث فُطروا على التوحيد، وجُبلوا على المعرفة، ولهم مشاربُ من بحر خطابِ الله تعالى، وأفنانٌ من أشجار رياضِ كلماته سبحانه، وحنينٌ إليه عزَّ وجلَّ، وتغريدٌ باسمه عزَّ اسمه.

قيل: إنَّ سَمْنون المحبَّ[1] كان إذا تكلَّم في المحبة يسقط الطيرُ من الهواء.

وروي في بعض الآثارِ أنَّ الضبَّ بعد أن تكلَّم مع رسول الله ﷺ وشهد برسالته أنشأ يقول:

أَلَا يا رسولَ الله إنك صادقٌ ... فبوركتَ مهديًّا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيًّا وميِّتاً ... وبوركت مولوداً وبوركت ناشيا[2]

وإنَّ فيهم أيضاً المحتجبين ومرتكبي الرذائل وغيرِ ذلك. وقد تقدَّم الكلام في هذا المبحثِ مفصَّلاً[3].

﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي: كتابِ أعمالهم ﴿مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ في عين الجمع.

﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟﴾ لاحتجابهم بغواشي صفاتِ نفوسهم ﴿بِـَٔايَٰتِنَا﴾ وهي تجلِّيات الصفات ﴿صُمٌّ﴾ فلا يسمعون بآذان القلوب ﴿وَبُكْمٌ﴾ فلا ينطقون بألسنة العقول ﴿فِي ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ وهي ظلماتُ الطبيعة وغياهبِ الجهل ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ بإسبال حُجُب جلالِه ﴿وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ بإشراق سُبُحات جماله.

---

(١) هو سمنون بن حمزة الصوفي، أبو الحسن الخواص، وقيل: أبو بكر، بصري سكن بغداد، ومات قبل الجنيد. حلية الأولياء ١٠/ ٣٠٩، وتاريخ بغداد ٩/ ٢٣٤.

(٢) ذكره ابن الجوزي في الوفا بأحوال المصطفى ص٣٤٣ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. والبيت الأول في الإصابة ٢/ ١١٦ في ترجمة جُهَيش بن أُويس النخعي.

(٣) عند الآية (٣١) من سورة آل عمران في التفسير الإشاري.

﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَنكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ﴾ من المرض وسائرِ أنواع الشدائد ﴿أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ﴾ الصُّغرى أو الكبرى ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾ لكشف ما ينالكم ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ لكشف ذلك.

قال بعضُ العارفين: مرجع الخواصِّ إلى الحقِّ جلَّ شأنه من أول البداية، ومرجع العوامِّ إليه سبحانه بعد اليأس من الخلق.

وكان هذا في وقت هذا العارف، وأمَّا في وقتنا، فنرى العامةَ إذا ضاق بهم الخِناق، تركوا دعاءَ الملك الخلَّاق، ودعَوا سكان الثَّرى، ومَن لا يسمع ولا يرى.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ أي: ليطيعوا ويَبرزوا من الحجاب، وينقادوا متضرِّعين عن تجلِّي صفة القهر.

﴿وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ أي: ما تضرَّعوا؛ لقساوة قلوبِهم بكثافة الحجاب، وغلبةِ غَشْيِ الهوى وحبِّ الدنيا، وأصل كلِّ ذلك سوءُ الاستعداد.

﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ﴾ فلم تسمعوا خطابه ﴿وَأَبْصَٰرَكُمْ﴾ فلم تشاهدوا عجائبَ قدرته وأسرارَ صنعته ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم﴾ فلم يدخلها شيءٌ من معرفته سبحانه ﴿مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾ أي: هل يقدر أحدٌ سواه جلَّت قدرته على فتح بابٍ من هذه الأبواب؟ كلَّا بل هو القادر الفعَّال لما يريد.

﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى﴾ أي: من حيث أنا ﴿خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ أي: مقدوراتُه ﴿وَلَآ أَعْلَمُ﴾ أي: من حيث أنا أيضاً ﴿ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ أي: روح مجرَّد لا أحتاج إلى طعام ولا شراب ﴿إِنْ أَتَّبِعُ﴾ أي: من تلك الحيثية ﴿إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ من الله تعالى، وله ﷺ مقام ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وليس لطير العقلِ طيرانٌ في ذلك الجو.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ﴾ عن نور اللهِ تعالى وإحاطتِه بكل ذرَّة من العرش إلى الثرى، وظهورِه بما شاء حسب الحكمة، وعدمِ تقيُّده سبحانه بشيءٍ من المظاهر ﴿وَٱلْبَصِيرُ﴾ بذلك فيتكلَّم في كلِّ مقام بمقال.

﴿وَلَا تَطْرُدِ﴾ أي: لأجل التربية والتهذيبِ والامتحان ﴿ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم﴾ الذي أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال ﴿بِٱلْغَدَوٰةِ﴾ أي: وقتَ تجلِّي الجمال ﴿وَٱلْعَشِيِّ﴾ أي: وقتَ تجلي العظمةِ والجلال ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ أي: يريدونه سبحانه لذاته وصفاته، ويطلبون تجلِّيَه عزَّ وجلَّ لقلوبهم.

﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم﴾ أي: حسابِ أعمالهم القلبيةِ ﴿مِّن شَيْءٍ﴾؛ لأنَّ الله تعالى قد تولَّى حفظَ قلوبهم وأمطر عليها سحائبَ عنايته، فاهتزَّت وربَت وأنبتت من كلِّ زوج بهيج. وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾ عطف على سابقه، أتى به للمبالغة، على ما مرَّ في العبارة.

ويحتمل أن يراد: لا تطرد السَّالكين لأجل المحجوبين، فما عليك من حساب السالكين أو المحجوبين شيءٌ. ومعنى ذلك يُعرف بأدنى التفات.

﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ عن الجلوس معك ﴿فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لهم بنقص حقوقِهم وعدمِ القيام برعاية شأنهم.

ومن المؤوِّلين مَن قال: إنَّ الآية في أهل الوحدة، أي: لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تُنذرهم؛ فإن الإنذار كما لا ينجع في الذين قست قلوبُهم لا ينجع في الذين طاشوا وتلاشَوا في الله تعالى، وهم الذين يخصُّونه سبحانه بالعبادة دائماً بحضور القلب وعدمِ مشاهدة شيءٍ سواه حتى ذواتهم ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم﴾ فيما يعملون ﴿مِّن شَيْءٍ﴾ إذ لا واسطةَ بينهم وبين ربِّهم ﴿وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾ أي: لا يخوضون في أمور دعوتِك بنصرٍ وإعانة؛ لاشتغالهم به سبحانه عمَّن سواه، ودوامِ حضورهم معه ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ عما هم عليه من دوام الحضورِ بدعوتك لهم لشغلٍ دينيّ ﴿فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لتشويشك عليهم أوقاتَهم. و الله تعالى أعلمُ بحقيقة كلامه.

﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم﴾ أي: الناس، وهم المحجوبون ﴿بِبَعْضٍ﴾ وهم العارفون ﴿لِّيَقُولُوٓا۟﴾ أي: المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقرين لهم حيث لم يرَوا منهم سوى حالِهم في الظاهر وفقرِهم، ولم يرَوا قَدْرَهم ومرتبتهم وحسنَ حالهم في الباطن، وغرَّهم ما هم فيه من المال والجاهِ والتنعُّم وخفضِ العيش:

﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾ بالهداية والمعرفةِ ﴿مِّنۢ بَيۡنِنَآۗ﴾ أرادوا أنه سبحانه لم يمنَّ عليهم ﴿أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِأَعۡلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ أي: الذين يشكرونه حقَّ شكره، فيمنُّ عليهم بعظيم جُوده.

﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ أي: بواسطتها ﴿فَقُلۡ﴾ لهم أنت أيُّها الوسيلة: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ﴾ وهذا لأنَّهم في مقام الوسائط، ولو بلغوا إلى درجة أهلِ المشاهدة، لَمنحهم سبحانه بسلامه، كما قال عزَّ شأنه: ﴿سَلَٰمٞ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ﴾ [يس: ٥٨]. وباقي الآية ظاهر.

وقال الإمام الرازي[1]: إنَّ قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ﴾ إلخ مشتملٌ على أسرار عالية، وذلك لأنَّ ما سوى الله تعالى فهو آياتُ وجودِ الله تعالى، وآياتُ صفات جلاله وإكرامه، وآياتُ وحدانيَّته، وما سواه سبحانه لا نهايةَ له، فلا سبيلَ للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التامِّ، إلَّا أن الممكن هو أن يطَّلع على بعض الآياتِ ويتوسَّلَ بمعرفتها إلى معرفة اللهِ تعالى ثم يؤمنَ بالبقيَّة على سبيل الإجمال، ثم إنه يكون مدةَ حياته كالسابح في تلك البحار، وكالسَّائح في تلك القفار، ولما كان لا نهاية لها، فكذلك لا نهايةَ لترقِّي العبدِ في معارج تلك الآيات. وهذا شرح إجماليٌّ لا نهاية لتفاصيله. ثم إنَّ العبد إذا صار موصوفاً بهذه الصفة، فعند هذا أَمَرَ الله تعالى نبيَّه ﷺ بأن يقول لهم: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾ فيكون هذا التسليمُ بشارةً بحصول السلامة، وقولُه سبحانه: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ بشارةٌ بحصول الكرامةِ عَقيب تلك السلامة. أمَّا السلامة، فبالنجاة من بحر عالَمِ الظلمات، ومركزِ الجسمانيات، ومعدن الآفاتِ والمخافات، وموضعِ التغيُّرات والتبدلات، وأمَّا الكرامة، فبالوصول إلى الباقيات الصَّالحات، والمجرَّدات القدسيَّات، والوصولِ إلى فُسحة عالَم الأنوار، والترقِّي إلى معارج سُرادقات الجلال. انتهى.

وقال آخر: الإشارة إلى نوع من السَّالكين، أي: إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتِهم في صفاتنا ﴿فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾ لتنزُّهكم عن عيوب صفاتِكم، وتجرُّدِكم عن ملابسها ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ أي: أَلزم ذاته المقدَّسة

(١) في تفسيره ١٣/ ٣.

رحمةَ إبدال صفاتكم بصفاته لكم؛ لأنَّ في الله سبحانه خَلَفاً عن كلِّ ما فات ﴿أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ أي: ظهر عليه في تلوينه صفةٌ من صفاته بغَيبة أو غفلة ﴿ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ أي: بعد ظهور تلك الصِّفة، بأن رجع عن تلوينه وفاءَ إلى الحضور ﴿وَأَصْلَحَ﴾ أي: ما ظهر منه بالخضوع والتضرُّعِ بين يديه سبحانه والرياضةِ ﴿فَأَنَّهُۥ﴾ عزَّ شأنه ﴿غَفُورٌ﴾ يَسترها عنه ﴿رَّحِيمٌ﴾ يرحمه بهبة التمكينِ ونعمة الاستقامة.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ أي: مثلَ ذلك التبيينِ الذي بيَّنَّاه لهؤلاء المؤمنين نبيِّن لك صفاتِنا ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يفعلون لذلك ما يفعلون. و اللهُ تعالى الموفِّق للصواب.

❁ ❁ ❁

﴿قُلْ إِنِّى نُهِيتُ﴾ أمرٌ له ﷺ بالرُّجوع إلى خطاب المصرِّين على الشرك إثرَ ما أُمر بمعاملة مَن عداهم بما يَليق بحالهم، أي: قل لهم قطعاً لأَطماعهم الفارغةِ عن ركونك إليهم، وبياناً لكون ما هم عليه هوًى محضاً وضلالاً صِرفاً: إني صُرفت ومنعت بالأدلَّة الحقَّانية والآياتِ القرآنية ﴿أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ﴾ أي: عن عبادة الآلهةِ الذين ﴿تَدْعُونَ﴾ أي: تعبدونهم أو تسمُّونهم آلهة ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ سواءٌ كانوا ذوي عقولٍ أم لا.

وقد يقال: إنَّ المراد بهم الأصنام، إلَّا أنه عبَّر بصيغة العقلاءِ جرياً على زعمهم.

﴿قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ﴾ تكريرُ الأمر مع قرب العهدِ اعتناءً بشأن المأمورِ به، وإيذاناً باختلاف القولين، من حيث إنَّ الأوَّل حكاية لما مرَّ من جهته تعالى من النهي، والثاني لِمَا من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاءِ عن عبادة ما يعبدون. وفي هذا القولِ استجهال لهم، وتنصيصٌ على أنهم فيما هم فيه من عبادة غيرِ الله تعالى تابعون لأَهواءٍ باطلة، وليسوا على شيءٍ مما ينطلق عليه الدِّين أصلاً، وإشعارٌ بما يوجب النهي والانتهاء. وفيه ـ كما قيل ـ إشارةٌ إلى عدم كفاية التقليد الصِّرف في مثل هذه المطالب.

وقيل - وهو في غاية البعد -: إنَّ المراد: لا أتَّبع أهواءكم في طرد المؤمنين.

﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا﴾ أي: إن اتَّبعت أهواءَكم فقد ضللت. وهو استئنافٌ مؤكِّد لانتهائه عليه الصلاة والسلام عما نُهي عنه، مقرِّر لكونه غاية الضَّلال.

وقرأ يحيى بن وثاب: «ضَلِلت» بكسر اللام[1]، وهو لغةٌ فيه، والفتحُ - كما قال أبو عبيدة - هو الغالب.

﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ۝٥٦﴾ عطفٌ على ما قبله. والعدولُ إلى الاسمية للدَّلالة على الدوام والاستمرار، أي: دوام النفي واستمرارُه، لا نفيُ الدوام والاستمرار. والمراد - كما قيل -: وما أنا إذاً في شيءٍ من الهدى حتى أُعدَّ في عِدادهم. وفيه تعريضٌ بأن المقول لهم كذلك.

﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ﴾ تبيينٌ للحقِّ الذي عليه رسولُ الله ﷺ وبيانٌ لاتِّباعه إيَّاه، إثرَ إبطال الباطل الذي فيه الكفرةُ، وبيانِ عدم اتِّباعه عليه الصلاة والسلام له في وقت من الأوقات.

والبيِّنة كما قال الراغبُ[2]: الدلالة الواضحة، من: بان يَبِين، إذا ظهر، أو الحجَّة الفاصلة بين الحقِّ والباطل، على أنَّها من البينونة، أي: الانفصال.

وأيًّا ما كان فالمراد بها القرآن، كما قال الجبَّائي. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ المراد: إنِّي على يقين. وعن الحسن: أنَّ المراد بها النبوَّة. وهو غيرُ ظاهر، كتفسيرها بالحجج العقليةِ أو ما يعمُّها. والتنوين للتفخيم، أي: بينةٍ جليلةِ الشأن.

﴿مِّن رَّبِّى﴾ أي: كائنةٍ من جهته سبحانه. ووصفها بذلك لتأكيد ما أَفاده التنوينُ.

وجوِّز أن تكون «من» اتصاليةً، وفي الكلام مضاف، أي: بينةٍ متصلة بمعرفة ربِّي. وقيل: هي أجْلية متعلِّقة بما تعلَّق به الخبر، ويقدَّر المضاف أيضاً، أي: كائن على بيِّنة لأجل معرفةِ ربي. والأوَّل أظهر. وفي التعرُّض لعنوان الربوبيةِ مع الإضافة إلى ضميره ﷺ من التشريف ورفعِ المنزلة ما لا يخفَى.

---

(١) القراءات الشاذة ص٣٧.

(٢) في المفردات (بين).

وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَّبْتُم بِهِۦ﴾ ـ كما قال أبو البقاء[1] ـ جملةٌ إما مستأنفة، أو حاليةٌ بتقدير «قد» في المشهور، جيءَ بها لاستقباح مضمونِها واستبعادِ وقوعه مع تحقُّق ما يقتضي عدمَه، أو للتفرقة بينه عليه الصلاة والسلام وبينَهم، والضمير للبيِّنة، والتذكير باعتبار المعنى المراد، وقال الزجّاج[2]: لأنها بمعنى البيان. وجوَّز أن يكون الضمير لـ «ربي» على معنى: إني صدَّقت به ووحَّدته وأنتم كذَّبتم به وأشركتم.

وقوله تعالى: ﴿مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ﴾ استئناف مبيِّن لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأً لتكذيبهم بالقرآن، وهو عدم مجيءِ ما وَعد فيه من العذاب الذي كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاءِ أو الإلزام بزعمهم: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الملك: ٢٥].

وقال الإمام[3]: إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوِّفهم بنزول العذابِ عليهم بسبب هذا الشِّرك، والقومُ لإصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزولَ ذلك، فقال لهم: «ما عندي» إلخ. وكأن الكلام مبيِّن أيضاً لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأً لعدم الالتفاتِ إلى نهي الرَّسول ﷺ عنه والإخبارِ بنزول العذابِ بسببه، أي: ليس ما تستعجلونه[4] من العذاب الموعودِ به وتجعلون تأخُّره ذريعةً إلى تكذيب القرآن أو عدمِ الالتفات إلى النهي عنه والوعيدِ عليه في حكمي وقدرتي حتى أجيءَ به، أي: ليس أمره مفوَّضاً إليّ.

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ﴾ أي: ما الحكمُ في تأخير ذلك ﴿إِلَّا لِلَّهِ﴾ وحدَه من غير أن يكونَ لغيره سبحانه دخلٌ ما فيه بوجه من الوجوه.

واختار بعضهم التعميمَ في متعلَّق الحكم، أي: ما الحكمُ في ذلك تأخيراً أو تعجيلاً، أو: ما الحكم في جميع الأشياءِ، فيدخل فيه ما ذكر دخولاً أوليًّا.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٥٥٤.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٥٦.

(٣) في تفسيره ١٣/ ٧.

(٤) في الأصل و(م): ليس عندي ما تستعجلونه، والمثبت من إرشاد العقل السليم ٣/ ١٤٢، وعنه نقل المصنف.

ورُجِّح الأول بأن المقصودَ من قوله سبحانه: «إن الحكم...» إلخ التأسُّف على وقوع خلافِ المطلوب، كما يشهد به مواردُ استعماله، وهو على التأخير فقط.

﴿يَقُصُّ﴾ أي: يَتْبع ﴿ٱلْحَقَّ﴾ والحكمةَ فيما يحكم به ويقدِّره كائناً ما كان، أو يبيِّنه بياناً شافياً، من: قصَّ الأثرَ أو الخبر، وهو من قبيل التكميل للخاصِّ - على ما اخترناه - بإردافه بأمر عامٍّ، كقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١].

وقرأ الكسائيُّ وغيره: ﴿يَقْضِ﴾ من القضاء[1]، وحُذفت الياء في الخطِّ تبعاً لحذفها في اللفظ لالتقاء الساكنين، وأصلُه أن يتعدَّى بالباء لا بنفسه، فنصب «الحق» إما على المصدرية؛ لأنه صفةُ مصدرٍ محذوف قامت مقامَه، أي: يقضي القضاءَ الحقَّ، أو على أنه مفعولٌ به «ويقضي» متضمِّن معنى ينفذ، أو هو متعدٍّ، من: قضى الدِّرع، إذا صنعها، أي: يصنع الحقَّ ويدبِّره، كقول الهُذَلي[2]:

.... مسرودتان قضاهما داودُ................

وفي الكلام على هذا استعارةٌ تبعية.

واحتجَّ مجاهدٌ للقراءة الأولى بعدم الباءِ المحتاج إليها في الثانية. وقد علمتَ فساده.

واحتجَّ أبو عَمرو للثانية بقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ۝٥٧﴾ فإنَّ الفصل إنَّما يكون في القضاء لا في القصص، ولو كان ذلك في الآية لقيل: خيرُ القاصِّين.

وأجاب أبو عليٍّ الفارسي[3]: بأنَّ القصص هاهنا بمعنى القول، وقد جاء الفصل فيه، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ [الطارق: ١٣]. ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١]. ﴿وَنُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ [التوبة: ١١]. على أنَّك تعلم بأدنى التفاتٍ إلى أن القصَّ هنا قد يَؤُول بلا تكلُّفٍ وبُعدٍ إلى معنى القضاء[4].

---

(١) قرأ بها أيضاً أبو عمرو وحمزة وابن عامر. التيسير ص١٠٢، والنشر ٢/٢٥٨.

(٢) هو أبو ذؤيب، والبيت بتمامه كما في ديوان الهذليين ١/١٩:

وعليهما مسرودتان قضاهما داودُ أو صَنَعُ السوابغ تبَّعُ

(٣) في الحجة ٤/٣١٨-٣١٩.

(٤) يعني كما قال الشهاب في الحاشية ٤/٧٢: إن معنى يقصه أنه بيَّنه بياناً شافياً، وهو عين القضاء.

وفي «إرشاد العقلِ السليم»(١): أنَّ أصل القضاءِ الفصلُ بتمام الأمر، وأصل الحكمِ المنع، فكأنه يمنع الباطلَ عن معارضة الحقِّ، أو الخصمَ عن التعدِّي إلى صاحبه. وجملة «وهو خير...» إلخ تذييل مقرِّر لمضمون ما قبله مشيرٌ إلى أن قصَّ الحق هاهنا بطريق خاصٍّ هو الفصلُ بين الحقِّ والباطل، فافهم.

واحتجَّ بعض أهل السُّنَّة بقوله سبحانه: «إن الحكم...» إلخ؛ لإفادته الحصرَ، على أنه لا يَقدر العبد على شيءٍ من الأشياء إلَّا إذا قضى اللهُ تعالى به، فيمتنع منه فعلُ الكفر إلَّا إذا قضى اللهُ تعالى به وحكم، وكذلك في جميع الأفعال.

وقالت المعتزلة: إنَّ قوله سبحانه: «يقضي الحق» معناه: إن كلَّ ما يقضي به فهو الحقُّ، وهذا يقتضي ألَّا يريدَ الكفرَ من الكافر والمعصيةَ من العاصي؛ لأن ذلك ليس بحقٍّ. ولا يخفى ما فيه.

﴿قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى﴾ أي: في قدرتي وإمكاني ﴿مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ﴾ من العذاب ﴿لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ أي: بأنْ ينزلَ عليكم إثرَ استعجالكم. وفي بناء الفعلِ للمفعول من الإيذان بتعيُّن الفاعل الذي هو الله جلَّت عظمته، وتهويلِ الأمر، ومراعاةِ حسن الأدب، ما لا يخفَى.

وقال الزمخشريُّ(٢) ومَن تبعه: المعنى: لو كان ذلك في مُكنتي لأَهلكتكم عاجلاً؛ غضباً لربِّي عزَّ وجلَّ، وامتعاضاً من تكذيبكم به، ولتخلَّصت منكم سريعاً. ولا يساعده المقام. ومثلُه حملُ ما يستعجلون به على الآيات المقترحة، وقضاءِ الأمر على قيام الساعة.

﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٨﴾﴾ أي: بحالهم وبأنهم مستحقُّون للإمهال بطريق الاستدراجِ لتشديد العذاب، ولذلك لم يفوِّض الأمر إليَّ ولم يقضِ بتعجيل العذاب. والجملة مقرِّرة لما أفادته الجملةُ الامتناعية من انتفاء كونِ أمر العذابِ مفوَّضاً إليه عليه الصلاة والسلام المستتبعِ لانتفاء قضاءِ الأمر، وتعليلٌ له.

---

(١) ٣/ ١٤٢.

(٢) في الكشاف ٣/ ٢٤.

وقيل: هي في معنى الاستدراك، كأنه قيل: لو قَدَرتُ أهلكتكم، ولكن الله تعالى أعلمُ بمن يُهلك من غيره، وله حكمةٌ في عدم التمكينِ منه.

وأيًّا ما كان، فلا حاجةَ إلى حذف مضاف، وزعم بعضُهم ذلك، والتقدير: وقتَ عقوبةِ الظالمين. وهو كما ترى، و اللهُ تعالى أعلم.

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ أي: مفاتيحه، كما قُرئ به[1]، فهو جمع مِفتَح، بكسر الميم، وهو كمفتاح آلة الفتح. وقيل: إنه جمعُ مفتاح، كما قيل في جمع مِحراب: محارب.

والكلامُ على الاستعارة، حيث شبَّه الغيب بالأشياءِ المستوثَق منها بالإقفال، وأثبت له المفاتيح تخييلاً، وهي باقيةٌ على معناها الحقيقيِّ. وجَعْلُها بمعنى العلم قرينةَ المكنية بناءً على أنه لا يَلزم أن تكون حقيقةً، بعيد، وأبعدُ منه تكلُّف التمثيل.

وقيل: الأقرب أن يعتبرَ هناك استعارة مصرَّحة تحقيقية بأن يُستعارَ العلم للمفاتح وتُجعلَ القرينة الإضافةَ إلى الغيب.

وأخرج ابن جَرير وابنُ أبي حاتم[2] عن السُّدِّي: أن المراد من المفاتح الخزائن، فهي حينئذٍ جمعُ مَفتَح بفتح الميم، وهو المخزن. وجوَّز الواحديُّ أن يكونَ مصدراً بمعنى الفتح، وليس بالمتبادر. وفي الكلام استعارةٌ مكنية تخييلية[3].

وتقديمُ الخبر لإفادة الحصر. والمراد بالغيب المغيَّبات على سبيل الاستغراق، والمقصود على كلِّ تقدير أنه سبحانه هو العالمُ بالمغيبات جميعها كما هي ابتداء.

﴿لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ في موضع الحالِ من «مفاتح»، والعامل فيها ـ كما قال أبو البقاء[4] ـ ما تعلَّق به الظرف، أو نفسُه إن رفعت به. ويجوز أن يكونَ تأكيداً لمضمون ما قبله. والكلامُ إما مسوقٌ لبيان اختصاصِ المقدورات الغيبيَّة به سبحانه

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٤، والبحر المحيط ٤/ ١٤٤.

(٢) تفسير الطبري ٩/ ٢٨٢، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٠٤.

(٣) حيث شبَّه الغيب بأمور تحفظ وتصان، وأثبت لها المخازن تخييلاً، والمقصود أن علمها مخصوص به؛ لأنه يلزم مِن عِلْمِ المخازن علمُ ما حفظ فيها. حاشية الشهاب ٤/ ٧٢.

(٤) في الإملاء ٢/ ٥٥٤.

من حيث العلمُ، إثرَ بيانِ اختصاص كلِّها به تعالى من حيث القدرة، والمعنى: إنَّ ما تستعجلون به من العذاب ليس مقدوراً لي حتى أُلزمَكم بتعجيله، ولا معلوماً لديَّ حتى أُخبرَكم بوقت نزوله، بل هو مما يختصُّ به جلَّ شأنه قدرةً وعلماً، فينزله حسبما تقتضيه مشيئتُه المبنيَّة على الحكم. وإما لإثبات العلم العامِّ له سبحانه، وهو علمُه بكل شيءٍ، بعد إثبات العلم الخاصِّ، وهو علمُه بالظالمين.

وذكر الإمام[1] أنَّ معنى الآيةِ على تقدير أن يرادَ بالمفاتح الخزائن: إنَّه سبحانه القادرُ على جميع الممكنات، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: ٢١].

وأخرج ابن جَرير وابنُ المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: مفاتح الغيب خمسٌ، وتلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] الآية. وروَى نحوَه عن ابن مسعود[2]. وأخرج أحمدُ والبخاريُّ وغيرهما عن ابن عمرَ رضي الله عنهما مرفوعاً نحوَ ذلك[3]. ولعل الحملَ على الاستغراق أَوْلى، وما في الأخبار يُحمل على بيان البعض المهمِّ لا على دعوى الحصر؛ إذ لا شبهةَ في أنَّ ما عدا الخمسِ من المغيَّبات لا يعلمه أيضاً إلَّا اللهُ تعالى.

﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ عطفٌ على جملة «وعنده مفاتح» إلخ، أو على الجملة قبلَه، وهو ظاهرٌ على تقدير حاليتها، وأمَّا على تقدير كونِها تأكيداً، فقد منعه البعضُ؛ لأن المعطوفَ لا يصلُحُ للتأكيد ولو كان عِلمه سبحانه بالمغيَّبات عند المحقِّقين على وجه التفصيلِ والاختصاص، لأنَّ علم الغيب والشهادةِ متغايران، فلا يؤكِّد أحدُهما الآخَر. نعم قيل: مَن لم يجعلها مؤكِّدة جوَّز العطف عليها، فيكون الجملتان مستأنفتين لتفصيل عِلمِه سبحانه وشمولِه لا غير. وجوَّز أن يكون المجموعُ مؤكِّداً لاشتماله على مضمون ما قبلَه؛ لأنه ليس توكيداً اصطلاحيًّا.

---

(١) في تفسيره ١٣/ ٩.
(٢) تفسير الطبري ٩/ ٢٨٢.
(٣) مسند أحمد (٤٧٦٦)، وصحيح البخاري (١٠٣٩).

والمراد من هذه الجملة ـ كما قال غيرُ واحد ـ بيانُ تعلُّق علمِه تعالى بالمشاهدات إثرَ بيان تعلُّقِه بالمغيبات، تكملةً له وتنبيهاً على أنَّ الكل بالنسبة إلى علمه المحيطِ سواء.

والمراد من «البَرِّ» الصحراءُ، ومن «البحر» خلافُه. وفي «القاموس»[1]: أنه الماءُ الكثير، أو الملحُ فقط، وجمعه: أَبحُر وبحور وبحار، وتصغيره: أُبَيْحِر، لا بُحَير.

وعن مجاهد: أنَّ المراد بالبَرِّ القفار، وبالبحر كلُّ قرية فيها ماء. وهو خلافُ الظاهر.

وأيًّا ما كان، فالمعنى: يعلم ما فيهما من الموجودات مفصَّلة على اختلاف أَجناسها وأنواعِها وتكثُّرِ أفرادِها.

﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ أي: وما تسقط ورقةٌ من أيِّ شجرةٍ كانت إلَّا عالماً بها، فـ «من» زائدةٌ في الفاعل، والجملة بعد «إلا» في موضع الحالِ منه، وجاءت الحالُ من النكرة لاعتمادها على النفي، والتفريغُ في الحال شائعٌ سائغ. وجوِّز أن تكونَ في موضع النعتِ للنكرة.

والكلام مسوقٌ ـ كما قيل ـ لبيان تعلُّق علمِه بأحوال المشاهَدات المتغيِّرة بعد بيان تعلُّقه بذواتها؛ فإنَّ تخصيص حالِ السقوط بالذِّكر ليس إلَّا بطريق الاكتفاءِ بذكرها عن ذِكر سائرِ الأحوال، كما أنَّ ذكر أحوال الورقة وما عُطف عليها خاصَّةً دون أحوال سائر ما في البَرِّ والبحر من الموجودات التي لا يحيط بها نطاقُ الحصر، باعتبار أنها أُنموذجٌ لأحوال سائرها.

قيل: ولعل الاكتفاءَ بحال السقوطِ دون الاكتفاءِ بغيرها من الأحوال؛ لشدَّة ملاءمتها لما سيأتي إن شاء الله تعالى في آية التوفي[2]، ولأنَّ التغيير فيها أظهر، فهو أوفقُ بما سيقت له الآية.

وقيل: لأنَّ العلم بالسقوط لكونه من الأحوال الساقطةِ التي يُغفل عنها يستلزم

---

(١) مادة (بحر).

(٢) هي الآية التالية.

العلمَ بغيره من الأحوال المعتنَى بها، فكأنه قيل: وما تتغيَّر ورقةٌ من حال إلى حال إلَّا يعلمها.

﴿وَلَا حَبَّةٍ﴾ عطف على «ورقة».

وقوله سبحانه: ﴿فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ﴾ متعلِّق بمحذوف وقع صفةً لـ «حبة» مفيدةً لكمال ظهورِ علمه تعالى. والمرادُ من ظلمات الأرض بطونُها، وكنى بالظُّلمة عن البطن لأنه لا يُدرك فيه كما لا يدرك في الظُّلمة.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: المرادُ بظلمات الأرض ما تحت الصخرةِ في أسفل الأرَضين السبعِ، أو تحت حجرٍ أو شيء.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ عطفٌ على «ورقة» أيضاً داخلٌ معها في حكمها. والمراد بالرطب واليابس رطبٌ ويابس من شأنهما السقوطُ، كالثمار مثلاً؛ لاقتضاء العطفِ ذلك.

وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ كالتكرير لقوله سبحانه: «إلا يعلمها» لأنَّ معناهما واحد في المآل، سواءٌ أُريد بالكتاب المبين عِلمُه تعالى، أو اللوحُ المحفوظ الذي هو محلُّ معلوماتِه سبحانه. وإلى هذا ذهب الزمخشريُّ[1]، وأراد كما قال السَّعد: أنه تكريرٌ من جهة المعنى، وأمَّا من جهة اللفظ فهو صفةٌ للمذكورات، كما أن «إلا يعلمها» صفة لـ «ورقة». وأُورد عليه بأنَّ صفة شيءٍ كيف تكون تكريراً لصفة شيءٍ آخر معنًى؟ وأُجيب بأنه غيرُ وارد، لأنَّ الورقة داخلةٌ في الرطب واليابس، فلا تغايرَ بحسب المعنى، فيصحُّ ما ذكر.

وقيل: إنه بدلٌ من الاستثناء الأوَّل بدلَ الكلِّ إن فسِّر الكتاب بالعلم، وبدلَ الاشتمال إنْ فسِّر باللوح. وفيه تأمُّل.

وقُرئ: «ولا حبَّةٌ» «ولا رطبٌ ولا يابسٌ»[2] بالرفع على العطف على محلِّ «ورقة» وخصَّ بعضهم هذه القراءةَ بالأخيرين[3]. وجوَّز أن يكونَ الرفع على

---

(١) في الكشاف ٢/ ٢٥.

(٢) القراءات الشاذة ص٣٧.

(٣) انظر إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٧١، والبحر ٤/ ١٤٦، وإرشاد العقل السليم ٣/ ١٤٣.

الابتداء، والخبرُ «إلا في كتاب» قيل: وهو الأنسب بالمقام؛ لشمول الرطب واليابسِ حينئذٍ لما ليس من شأنه السقوطُ.

وقد جعلهما غيرُ واحدٍ شاملين لجميع الأشياء؛ لأنَّ الأجسام كلَّها لا تخلو من أن تكونَ رطبةً أو يابسة، ويدخل في ذلك الحارُّ والبارد. والمراد من كلٍّ معناه اللغويُّ لا مصطلحُ الأطباء، كما لا يخفى.

وعن ابن عباسٍ ﵄: أنَّ المراد بالرَّطب ما يُنبت، واليابس ما لا يُنبت. وفي رواية أخرى عنه: أنَّ الأوَّل الماءُ والثاني الثرى. وروى أبو الشيخِ[1] عنه ما يفيد العمومَ، ولعله الأَوْلى بالقبول. وقيل: الرطب الحيُّ، واليابس الميت.

وروى الإمامية عن أبي عبد الله ﵁[2] أنه قال: الورقة السَّقط، والحبَّة الولد، وظلماتُ الأرض الأرحام، والرَّطب ما يحيا، واليابس ما يغيض. وأنا أُجِلُّ أبا عبد الله ﵁ عن التفوُّه بهذا التفسير؛ إذ هو خلافُ الظاهر جدًّا. ومثلُه في عدم التبادرِ ما أخرجه أبو الشيخ عن محمد بن جُحادة[3] أنه قال: إنَّ لله تعالى شجرةً تحت العرش، ليس مخلوقٌ إلَّا له فيها ورقة، فإذا سقطت ورقته، خرجت روحُه من جسده، وذلك قولُه سبحانه: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ﴾.

ثم إنَّ تفسير الكتاب باللَّوح هو الذي مشى عليه جماعةٌ من المفسِّرين، منهم الزجَّاج، فقد قال[4]: إنَّ الله تعالى أثبت المعلوماتِ في كتابٍ من قبل أن يخلقَ الخلق، كما قال سبحانه: ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآ﴾ [الحديد: ٢٢]. وفي رواية لمسلم[5]: «إنَّ الله تعالى كتب مقاديرَ الخلق قبل أن يخلقَ السماءَ والأرض بخمسين ألفَ سنة». وفائدةُ ذلك أمور، أحدها: اعتبارُ الملائكة عليهم السلام

---

(١) كما في الدر المنثور ٣/ ١٥.

(٢) هو جعفر بن محمد الصادق، وكلامه في مجمع البيان ٧/ ٨٤.

(٣) كما في الدر المنثور ٣/ ١٥، ومحمد بن جحادة الكوفي، أحد الأئمة الثقات، حدث عن أنس بن مالك ﵁، وكان من الفضلاء والصلحاء، توفي بطريق مكة سنة (١٣١ هـ). السير ٦/ ٧٤.

(٤) في معاني القرآن ٢/ ٢٥٧.

(٥) في صحيحه (٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄.

موافَقاتِ المحدَثاتِ للمعلومات الإلهيَّة. وثانيها ـ وعليه اقتصرَ الحسن ـ: تنبيهُ المكلَّفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملةِ على الثواب والعقاب، حيث ذكر أنَّ الورقة والحبَّة في الكتاب. وثالثها: عدم تغييرِ الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب؛ ولذا جاء: «جفَّ القلم بما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»[١]، وهذا الكتاب يسمَّى اللوح المحفوظ؛ لحفظه عن التحريف ووصولِ الشياطين إليه، أو من المحو والإثبات، بناءً على أنهما إنَّما يكونان في صحف الملائكة دونَه.

والبلخيُّ اختار أن معنى قوله تعالى: «في كتاب مبين» أنه محفوظٌ غير منسيٍّ ولا مغفولٍ عنه، كما يقول القائلُ لغيره: ما تصنعه مسطورٌ مكتوب عندي، فإنه إنَّما يريد أنه حافظٌ له يريد مكافأتَه عليه. وأنشد لذلك:

إنَّ لـسـلـمـى عـنـدنـا ديـوانـا[٢]

وذكر الإمام[٣] هاهنا ما سمَّاه دقيقة، وهو أنَّ القضايا العقليَّة المحضةَ يصعب تحصيلُ العلم بها على سبيل التَّمام والكمال، إلَّا للعقلاء الكاملين الذين تعوَّدوا الإعراض عن قضايا الحسِّ والخيال، وأَلِفوا استحضار المعقولاتِ المجرَّدة، وهم كالكبريت الأحمر، و«عنده مفاتح الغيب» من تلك القضايا. وحيث أُريد إيصالها إلى كلِّ عقل؛ لأنَّ القرآن إنما نزل لينتفعَ به جميع الخلق، ذُكِر مثال من الأمور المحسوسةِ الداخلة تحت تلك القضيةِ العقلية الكلية؛ ليصير ذلك المعقولُ بمعاونة هذا المثالِ المحسوس مفهوماً لكلِّ واحد، فذكر «ويعلم ما في البر والبحر» ليكشفَ به عن حقيقة عظمةِ ذلك المعقول.

وقدَّم ذكر البرّ؛ لأن الإنسان قد شاهد أحوالَه وكثرةَ ما فيه. وأما البحر فإحاطةُ العقل بأحواله أقلُّ، إلَّا أن الحسَّ يدلُّ على أنَّ عجائب البحار في الجملة أكثرُ، وطولها وعرضها أعظم، وما فيها من الحيوانات وأجناسِ المخلوقات أعجب، فإذا استحضر الخيالُ معلوماتِ البرِّ والبحر، وعرف أنَّ مجموعها حقيرٌ في جنب ما دخل

---

(١) سلف ص٨٤ من هذا الجزء.

(٢) الرجز لرؤبة بن العجاج، وهو في ديوانه ص١٨٧، وبعده:

أخـزى فـلانـاً وابـنـه فـلانـا

(٣) في مفاتح الغيب ١٣/ ٩-١٠.

في دائرةِ عموم «وعنده مفاتح الغيب» يصير ذلك مقوِّياً ومكمِّلاً للعظمة الحاصلةِ تحت ذلك.

ثم كشف سبحانه عن عظمة البرِّ والبحر بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾ وذلك لأنَّ العقل يستحضر جميعَ ما في الأرض من المدن والقرى والمفاوزِ والمهالك، ثم يستحضر كم فيها من النَّجم والشجر، ثم يستحضر أنه لا يتغيَّر حالُ ورقة إلَّا والحقُّ يعلمها، ثم ذكر مثالاً أشدَّ هيبةً[1]، وهو «ولا حبة...» إلخ، وذلك لأنَّ الحبة تكون في غاية الصغرِ، و«ظلمات الأرض» يخفى فيها أكبرُ الأجسام وأعظمُها، فإذا سمع العاقل أنَّ تلك الحبةَ الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتِّساعها وعظمتِها لا تخرج من علمه سبحانه، انتبه غايةَ الانتباه، وفاز من مجموع ذلك بالحظِّ الأَوفر من المعنى المشارِ إليه في صدر الآية.

ثم إنَّه تعالى لما قوَّى ذلك المعقولَ المحض المجرَّد بذكر هذه الجزئياتِ المحسوسة، عاد إلى ذِكر تلك القضيةِ بعبارة أخرى، وهي قوله عزَّ اسمه: ﴿وَلَا رَطۡبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ﴾ فإنه عين ما تقدم، وهذا مبنيٌّ على أحد الوجوهِ في الآية، فلا تغفُل.

وفيها دليلٌ على أنَّ الله تعالى عالمٌ بالجزئيات. ونُسبت المخالفة فيه للفلاسفة، والحقُّ أنهم لا ينكرون ذلك، وإنَّما ينكرون علمَه سبحانه بها بوجه جزئيٍّ. وهو بحث طويلُ الذَّيل، وكذا بحثُ علمِه تعالى من حيث هو. وقد أُلِّفت فيه الرسائل، وصار معتركَ أفهام الأواخرِ والأوائل، وسبحانَ مَن لا يقدر قَدْرَه غيرُه.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ﴾ أي: يُنيمكم فيه، كما نُقل عن الزجَّاج[2] والجبَّائي، ففيه استعارةٌ تبعية، حيث استُعير التوفِّي من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال إحساس الحواسِّ الظاهرةِ والتمييز، قيل: والباطنة أيضاً. وأصله: قبضُ الشيءِ بتمامه، ويقال: توفَّيت الشيءَ واستوفيته، بمعنى.

---

(١) في مفاتح الغيب: هيئة.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٥٧.

﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ﴾ أي: ما كسبتم وعملتم فيه من الإثم، كما أخرج ذلك ابنُ جرير وابنُ المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة[1]، وهو الذي يقتضيه سياقُ الآية، فإنَّه للتهديد والتوبيخ؛ ولهذا أُوثر «يتوفاكم» على يُنيمكم ونحوِه، و«جرحتم» على كسبتم، إدخالاً للمخاطبين الكفرة في جنس جوارحِ الطَّير والسباع.

وبعضُهم يجعل الخطاب عامًّا. والمرادُ من الليل والنهار الجنسُ المتحقِّق في كلِّ فرد من أفرادهما؛ إذ بالتوفِّي والبعث الموجودَين فيهما يتحقَّق[2] قضاءُ الأجل المسمَّى المترتِّب عليهما، والباءُ في الموضعين بمعنى «في» كما أشرنا إليه.

والمرادُ بعلمه سبحانه ذلك ـ كما قيل ـ علمُه قبل الجَرح، كما يلوِّح به تقديمُ ذِكره على البعث، أي: يعلم ما تَجرحون. وصيغةُ الماضي للدلالة على التحقُّق، وتخصيصُ التوفِّي بالليل والجَرحِ بالنهار للجري على السَّنن المعتاد، وإلَّا فقد يعكس.

﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾ أي: يوقظكم في النهار، وهل هو حقيقةٌ في هذا المعنى أو مجاز؟ فيه قولان. والمتبادرُ منه في عرف الشرع إحياءُ الموتى في الآخرة، وجعلوه ترشيحاً للتوفِّي، وهو ظاهر جدًّا على المتبادر في عُرف الشرع؛ لاختصاصه بالمشبَّه به. ويقال على غيره: إنَّه لا يُشترط في الترشيح اختصاصُه بالمشبَّه به، بل أن يكونَ أخصَّ به بوجه، كما قرَّروه في قوله:

لــه لَــبِــدٌ أظــفــارُه لــم تُــقــلَّــمِ[3]

والبعث في الموتى أَقوى؛ لأنَّ عدم الإحساس فيه كذلك، فإزالته أشدُّ. وقد صرَّحوا أيضاً أنَّ الترشيح يجوز أن يكونَ باقياً على حقيقته تابعاً للاستعارة لا يقصد به إلَّا تقويتُها. ويجوز أن يكونَ مستعاراً من ملائم المستعارِ منه لملائم المستعارِ له.

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٢٨٥-٢٨٦، وخبر قتادة أخرجه أيضاً عبد الرزاق ١/ ٢٠٨.

(٢) في (م): متحقق، والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٣/ ١٤٤، والكلام منه.

(٣) قائله زهير بن أبي سلمى، وهو في ديوانه ص٢٣، وصدره:

لــدى أســدٍ شــاكــي الــســلاح مــقــذَّفٍ

والجملة عطفٌ على «يتوفاكم»، وتوسيطُ «ويعلم. . .» إلخ بينهما؛ لبيان ما في بعثهم من عظيم الإحسان إليهم بالتنبيه على أنَّ ما يكسِبونه من الإثم مع كونه مما يستأهلون به إبقاءَهم على التوفِّي بل إهلاكَهم بالمرَّة، يُفيض سبحانه عليهم الحياةَ ويُمهلهم، كما يُنبئ عنه كلمةُ التراخي، كأنه قيل: هو الذي يتوفَّاكم في جنس الليالي، ثم يبعثكم في جنس الأنْهُرِ، مع علمه جلَّ شأنه بما ترتكبون فيها.

﴿لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ معيَّن لكلِّ فرد، وهو أَجَل بقائه في الدنيا.

وتكلَّف الزمخشريُّ[1] في تفسير الآيةِ فجعل ضميرَ «فيه» جارياً مَجرى اسمِ الإشارة، عائداً على مضمون كونِهم متوفَّين وكاسبين، و«في» بمعنى لامِ العلَّة، كما في قولك: فيمَ دعوتني؟ والأَجَلُ المسمَّى هو الكونُ في القبور، أي: ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعمارَكم من النوم بالليل وكسبِ الآثام بالنهار ومن أَجْله؛ ليقضَى الأَجَلُ الذي سمَّاه سبحانه وضربه لبعث الموتَى وجزائهم على أعمالهم.

وما ذكرناه هو الذي ذهب إليه الزجَّاج والجبَّائي وغالب المفسِّرين، وهو عري عن التكلُّف الذي لا حاجةَ إليه.

وزعم بعضهم أنَّ الداعيَ إليه هو أنَّ قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ﴾ دالٌّ على حال اليقظة وكسبِهم فيها، وكلمة «ثم» تقتضي تأخيرَ البعث عنها؛ فلهذا عَدَلَ الزمخشريُّ إلى ما عَدَلَ إليه.

وقال بعض المحقِّقين: إنَّ قوله سبحانه: «ويعلم. . .» إلخ إشارةٌ إلى ما كُسِب في النهار السابق على ذلك الليل، والواو للحال، ولا دلالةَ فيه على الإيقاظ من هذا التوفِّي، وأنَّ الإيقاظ متأخِّر عن التوفِّي، وأنَّ قولنا: يفعل ذلك التوفِّي لتُقضى مدةُ الحياة المقدَّرة، كلام منتظم غايةَ الانتظام.

ولا يخفى أنَّ فيه تكلُّفاً أيضاً، مع أنَّ واو الحال لا تدخل على المضارع إلَّا شذوذاً أو ضرورةً، في المشهور.

---

(١) في تفسيره ٢/ ٢٥.

ووجَّه سِنانٌ التراخيَ المفاد بـ «ثم» بأنَّ حقيقة الإماتة في الليل تتحقَّق في أوَّله، والإيقاظ متراخٍ عنه وإنْ لم يتراخَ عن جملته.

واعترِض بأنه حينئذ لا وجهَ لتوسيط «ويعلم...» إلخ بينهما. وفيه نظرٌ يعلم مما ذكرنا.

﴿ثُمَّ إِلَيْهِ﴾ سبحانه لا إلى غيره أصلاً ﴿مَرْجِعُكُمْ﴾ أي: رجوعُكم ومصيركم بالموت ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٦٠﴾ بالمجازاة بأعمالكم التي كنتم داومتم على عملها في الدنيا.

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ فلا يُعجزه أحدٌ منهم ولا يحول بينَه سبحانه وبين ما يريده فيهم. و«فوق» نصب على الظرفية، حالٌ أو خبرٌ بعد خبر، وقد تقدَّم الكلام مبسوطاً فيما للعلماء في هذه الآية[1].

﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ من الملائكة، وهم الكرامُ الكاتبون المذكورون في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٠-١١] أو المعقِّبات المذكورةُ في قوله سبحانه: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]. وقيل: المراد ما يشمل الصِّنفين، ويقدَّر المحفوظُ الأعمالَ والأنفسَ والأعمَّ. وعن قتادة: يحفظون العملَ والرزق والأجل.

والذي ذهب إليه أكثرُ المفسِّرين المعنى الأوَّلُ في الحفظة، وهم عند بعضٍ يكتبون الطاعاتِ والمعاصيَ والمباحاتِ بأسرها، كما يُشعر بذلك ﴿مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: ٤٩] وجاء في الأثر تفسير الصغيرة بالتبسُّم والكبيرةِ بالضحك[2]، و﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨].

وقال آخرون: لا يكتبون المباحاتِ؛ إذ لا يترتَّب عليها شيء.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ مع كلِّ إنسان مَلَكين: أحدهما عن يمينه، والآخر عن يساره، فإذا تكلَّم الإنسان بحسنة كتبها مَن على اليمين، وإذا تكلَّم بسيئة، قال مَن

---

(١) ص٨٤ فما بعد.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت ص١٨٨-١٨٩ موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما. وأخرج الطبري ١٥/ ٢٨٤-٢٨٥ عنه: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً﴾ قال: الضحك.

على اليمين لمن على اليسار: لِتنتظِرْه لعله يتوب منها، فإنْ لم يتب كتب عليه. والمشهور أنَّهما على الكتفين. وقيل: على الذَّقَن. وقيل: في الفم يمينِه ويساره. واللازمُ الإيمان بهما دون تعيين محلِّهما والبحثِ عن كيفية كتابتهما.

وظواهر الآيات تدلُّ على أنَّ اطِّلاع هؤلاء الحفظةِ على الأقوال والأفعال، كقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ﴾ إلخ [ق: ١٨]، وقولِه سبحانه: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٢] وأما على صفات القلوب، كالإيمان والكفر مثلاً، فليس في الظواهر ما يدلُّ على اطِّلاعهم عليها، والأخبار بعضُها يدلُّ على الاطلاع، كخبر: «إذا همَّ العبد بحسنة ولم يعملها، كُتبت له حسنة»[1] فإنَّ الهمَّ من أعمال القلب، كالإيمان والكفر، وبعضُها يدلُّ على عدم الاطِّلاع، كخبر: «إذا كان يومُ القيامة، يجاء بالأعمال في صُحُف محكَمة، فيقول الله تعالى: اقبلوا هذا وردُّوا هذا، فتقول الملائكة: وعزَّتِك ما كتبنا إلَّا ما عَمِل، فيقول سبحانه: إنَّ عمله كان لغيري، وإنِّي لا أقبل اليومَ إلَّا ما كان لوجهي»[2] وفي رواية مرسلةٍ لابن المبارك: «إنَّ الملائكة يرفعون أعمالَ العبد من عباد الله تعالى، فيستكثرونه ويزكُّونه حتى يبلغوا به حيث شاء اللهُ تعالى من سلطانه، فيوحي اللهُ تعالى إليهم: إنكم حفظةُ عمل عبدي وأنا رقيبٌ على ما في نفسه، إنَّ عبدي هذا لم يُخلِص في عمله، فاجعلوه في سِجِّين» الحديث[3].

والقائلُ بأنهم لا يكتبون إلَّا الأعمالَ الظاهرة يقول: معنى «كُتبت» في حديث الهمِّ بالحسنة: ثَبتت عندنا وتحقَّقت، لا كُتبت في صحف الملائكة.

والقائلُ بأنهم يكتبون الأعمالَ القلبية يقول باستثناء الرِّياء، فيكتبون العملَ دونه، ويُخفيه اللهُ تعالى عنهم ليُبطلَ سبحانه به عملَ المرائي بعد كتابته، إمَّا في الآخرة أو في الدنيا، زيادةً في تنكيله وتفظيعِ حاله.

ولعل هذا كما يُفعل به يوم القيامة من ردِّه إلى النار بعد تقريبه من الجنة. فقد روى أبو نُعيم والبيهقيُّ وابن عساكر وابنُ النجّار أنه يؤمر بناسٍ يومَ القيامة إلى

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٩١) ومسلم (١٣١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً مطولاً.

(٢) أخرجه ابن عساكر عن أنس رضي الله عنه كما في كنز العمال (٧٥٠٦).

(٣) الزهد لابن المبارك (٤٥٢). وهو من طريق ضمرة بن حبيب عن النبي ﷺ.

الجنة، حتى إذا دنَوا منها واستنشقوا ريحَها، ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعدَّ الله تعالى لأَهلها، نُودوا أَن اصرفوهم عنها لا نصيبَ لهم فيها، فيرجعون بحسرةٍ ما رَجَعَ الأَوَّلون والآخِرون بمثلها، فيقولون: ربَّنا، لو أدخلتَنا النار قبل أن تُرِيَنا ما أريتنا من ثوابك وما أَعددتَ فيها لأوليائك، كان أهونَ علينا. قال: ذلك أردتُ بكم يا أشقياء، كنتم إذا خلوتم بارزتموني بالعظائم، وإذا لَقِيتم الناسَ لقيتموهم مُخبتين، تراؤون الناس بأعمالكم خلافَ ما تُعطوني من قلوبكم، هِبتم الناس ولم تهابوني، وأَجللتم الناسَ ولم تُجِلُّوني، وتركتم للناس ولم تتركوا لي، فاليومَ أُذيقكم العذاب مع ما حُرمتم من الثواب[١]. والكلُّ عندي محتمل ولا قطع، فتدبَّر.

واختلفوا في أنَّ الحفظة هل يتجدَّدون كلَّ يوم وليلةٍ أم لا؟ فقيل: إنهم يتجدَّدون، وملائكةُ الليل غير ملائكة النهارِ دائماً إلى الموت. وقيل: إنَّ ملائكة الليل يذهبون فتأتي ملائكةُ النهار، ثم إذا جاء الليلُ ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأَوَّلون لا غيرُهم، وهكذا. وقيل: إنَّ ملائكة الحسنات يتجدَّدون دون ملائكةِ السيئات. وهو الذي يقتضيه حسنُ الظنِّ بالله تعالى.

واختُلف في مقرِّهم بعد موت المكلَّف، فقيل: يرجعون مطلقاً إلى معابدهم في السَّماء. وقيل: يبقَون حِذاءَ قبرِ المؤمن يستغفرون له حتى يقومَ من قبره[٢].

وصحَّح غير واحدٍ أنَّ كاتب الحسنات لا ينحصرُ في واحد؛ لحديث: «رأيتُ كذا وكذا يبتدرونها أيُّهم يكتبها أولُ»[٣].

والحكمة في هؤلاء الحفظةِ أنَّ المكلف إذا علم أنَّ أعماله تُحفظ عليه وتعرض على رؤوس الأشهاد، كان ذلك أزجرَ له عن تعاطي المعاصي والقبائح، وأنَّ

---

(١) حلية الأولياء ٤/ ١٢٤-١٢٥، وشعب الإيمان (٦٨٠٩). والحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/ ٢٢٠ وقال: فيه أبو جنادة، وهو ضعيف.

(٢) كما أخرج أبو الشيخ في العظمة (٥٠٥)، والبيهقي في الشعب (٩٩٣١) من حديث أنس ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري (٧٩٩) من حديث رِفاعة بن رافع الزُّرَقي ﷺ. وأخرجه مسلم (٦٠٠) من حديث أنس ﷺ.

العبد إذا وثق بلطف سيِّده، واعتمد على سَتره وعفوه، لم يحتشم منه احتشامَه من خَدَمِه المطَّلعين عليه.

وقول الإمام[1]: يحتمل أن تكونَ الفائدة في الكتابة أن توزنَ تلك الصحائفُ يومَ القيامة؛ لأنَّ وزن الأعمال غيرُ ممكن، بخلاف وزن الصحائف فإنه ممكن = ليس بشيءٍ كما لا يخفى. والقولُ بوزن الصحائف أنفسِها قولٌ لبعضهم.

هذا «ويرسل» إمَّا مستأنف، أو عطفٌ على «القاهر» لأنه بمعنى: الذي يَقهر، وعطفُه ـ كما زعم أبو البقاء[2] ـ على «يتوفاكم» وما بعدَه من الأفعال المضارعة ليس بشيء، كاحتمال جعلِه حالاً من الضمير في «القاهر» أو في الظرف؛ لأنَّ الواو الحاليةَ ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ لا تدخل على المضارع، وتقديرُ المبتدأ لا يُخرجه عن الشُّذوذ على الصحيح.

«وعليكم» متعلِّق بـ «يرسل» لِمَا فيه من معنى الاستيلاء. وتقديمُه على المفعول الصريح لما مرَّ غيرَ مرة من الاعتناء بالمقدَّم والتشويقِ إلى المؤخَّر. وقيل: هو متعلِّق بمحذوف وقع حالاً من «حفظة» إذ لو تأخَّر لكان صفة، أي: كائنين عليكم. وقيل: متعلِّق بـ «حفظة» وهو جمع حافظ، كـ :كَتَبَة وكاتب.

و«حتى» في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ هي التي يُبتدأ بها الكلام، وهي مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطيةِ غايةً لما قبلها، كأنه قيل: ويرسل عليكم حفظةً يحفظون ما يحفظون منكم مدةَ حياتكم، حتى إذا انتهت مدةُ أحدكم وجاء أسبابُ الموت ومباديه ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ الآخَرون المفوَّض إليهم ذلك، وانتهى هناك حفظُ الحفظة.

والمرادُ بالرسل ـ على ما أَخرجه ابن جَرير[3] وأبو الشَّيخ[4] عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ أعوانُ مَلَكِ الموت. ونحوه ما أخرجاه[5] عن قتادةَ قال: إنَّ مَلَك

---

(١) في مفاتيح الغيب ١٣/ ١٥.

(٢) ذكر في الإملاء ٢/ ٥٥٦-٥٥٧ أربعة أوجه منها هذا، ولم يرجح شيئاً.

(٣) في تفسيره ٩/ ٢٩٠-٢٩١.

(٤) في العظمة (٤٥٨)، وأخرجه ابن أبي شيبة ١٣/ ٣٧٢، وابن أبي حاتم ٤/ ١٣٠٧.

(٥) تفسير الطبري ٩/ ٢٩١، والعظمة (٤٥٥).

الموت له رسل يباشرون قبضَ الأرواح، ثم يدفعونها إلى مَلَك الموت. وأَخرج عبد الرزاق[١] وابنُ المنذر عن الكلبيِّ: أنَّ ملك الموت هو الذي يلي ذلك، ثم يدفع الروحَ إن كانت مؤمنةً إلى ملائكة الرحمة، وإن كانت كافرةً إلى ملائكة العذاب.

والأكثرون على أنَّ المباشر مَلَكُ الموت، وله أعوانٌ من الملائكة، وإسناد الفعلِ إلى المباشر والمعاون معاً مجاز، كما يقال: بنو فلانٍ قتلوا قتيلاً، والقاتل واحدٌ منهم، وقد جاء إسنادُ الفعل إلى ملك الموتِ فقط باعتبار أنَّه المباشر، وإلى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الآمِر الحقيقيّ.

وقد أشرنا فيما تقدَّم أنَّ بعض الصوفية قدَّس الله تعالى أسرارهم قال: إنَّ المتوفِّي تارةً يكون هو الله تعالى بلا واسطة، وتارة المَلَك، وتارة الرُّسل غيره[٢]، وذلك حسب اختلافِ أحوال المتوفَّى. وعن الزجَّاج[٣] ـ وهو غريب ـ أنَّ المراد بالرُّسل هنا الحفظة، فيكون المعنى: يرسلهم للحفظ في الحياة والتوفِّي عند مجيءِ الممات.

وقرأ حمزة: «توفَّاه» بألفٍ ممالة[٤]. وقُرئ في الشواذِّ: «تتوفَّاه»[٥].

﴿وَهُمْ﴾ أي: الرسل ﴿لَا يُفَرِّطُونَ ﴿٦١﴾﴾ بالتَّواني والتأخير.

وقرأ الأعرج: «يُفْرِطون» بالتخفيف[٦]، من الإفراط، وهو مجاوزة الحدِّ، وتكون بالزيادة والنقصان، أي: لا يجاوزون ما حدَّ لهم بزيادةٍ أو نقصان.

والجملة حالٌ من «رسلنا»، وقيل: مستأنفةٌ سيقت لبيان اعتنائهم بما أُمروا به.

﴿ثُمَّ رُدُّوٓا﴾ عطفٌ على «توفته»، والضمير ـ كما قيل ـ للكلِّ المدلول عليه بـ «أحد»، وهو السرُّ في مجيئه بطريق الالتفات. والإفرادُ أوَّلاً والجمع آخراً؛ لوقوع التوفِّي على الانفراد، والردِّ على الاجتماع.

---

(١) في تفسيره ٢/ ٢٠٩، وابن جرير ٩/ ٢٩١.

(٢) في (م): وغيره.

(٣) في معاني القرآن ٢/ ٢٥٨.

(٤) التيسير ص١٠٣، والنشر ٢/ ٢٥٨.

(٥) الإملاء ٢/ ٥٥٨، وانظر الدر المصون ٤/ ٦٦٧.

(٦) المحتسب ١/ ٢٢٣.

وذهب بعض المحقِّقين أنَّ فيه التفاتاً من الخطاب إلى الغَيبة ومن التكلُّم إليها؛ لأن الردَّ يناسبه الغيبة بلا شبهةٍ وإنْ لم يكن الردُّ حقيقة؛ لأنهم ما خرجوا من قبضة حكمِه سبحانه طرفةَ عين.

ونقل الإمام[1] القولَ بعود الضميرِ على الرسل، أي: أنهم يموتون كما يموت بنو آدم.

والأوَّل هو الذي عليه غالبُ المفسِّرين. والمراد: «ثم ردوا» بعد البعثِ والحشر، أو من البرزخ ﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ أي: إلى حكمه وجزائه، أو إلى موضع العرضِ والسؤال ﴿مَوْلَىٰهُمُ﴾ أي: مالِكهم الذي يلي أمورَهم على الإطلاق، ولا ينافي ذلك قولُه تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد:١١] لأنَّ المولَى فيه بمعنى الناصر.

﴿ٱلْحَقِّ﴾ أي: العدلِ، أو مُظهِر الحق، أو الصادقِ الوعد.

وذكر حجَّة الإسلام قدِّس سره[2]: أن الحقَّ مقابلُ الباطل، وكلُّ ما يُخبَر عنه فإمَّا باطل مطلقاً، وإمَّا حق مطلقاً، وإمَّا حق من وجهٍ باطلٌ من وجه. فالممتنع بذاته هو الباطلُ مطلقاً، والواجبُ بذاته هو الحقُّ مطلقاً، والممكن بذاته الواجبُ بغيره حقٌّ من وجه باطلٌ من وجه، فمن حيث ذاتُه لا وجودَ له، فهو باطل، ومن جهة غيره مستفيدٌ للوجود، فهو حقٌّ من الوجه الذي يلي مفيدَ الوجود. فمعنى الحقِّ المطلق هو: الموجودُ الحقيقيُّ بذاته الذي منه يؤخذ كلُّ حقيقة، وليس ذلك إلَّا الله تعالى. وهذا هو مرادُ القائل: إنَّ الحق هو الثابتُ الباقي الذي لا فَنَاء له.

وفي «التفسير الكبير»[3]: إنَّ لفظ المولى والوليِّ مشتقَّان من القُرب، وهو سبحانه القريبُ، ويُطلق المولى أيضاً على المعتِق، وذلك كالمشعِر بأنه جلَّ شأنه أَعتقهم من العذاب، وهو المراد من قوله سبحانه[4]: «سبقت رحمتي غضبي»، وأيضاً أضاف نفسَه إلى العبيد وما أَضافهم إلى نفسه، وذلك نهايةُ الرحمة، وأيضاً

---

(١) في تفسيره ١٣/ ١٧.

(٢) في المقصد الأسنى ص١٢٦-١٢٧.

(٣) ١٣/ ١٧-١٨.

(٤) أي: في الحديث القدسي، أخرجه البخاري (٣١٩٤)، ومسلم (٢٧٥١) من حديث أبي هريرة ﷺ، وقد سلف ١/ ١١٤.

قال عزَّ اسمه: «مولاهم الحق» والمعنى: إنهم كانوا في الدنيا تحت تصرُّفات الموالي الباطلة، وهي: النفس، والشَّهوة، والغضب، كما قال سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] فلما مات الإنسان، تخلَّص من تصرُّفات الموالي الباطلة، وانتقل إلى تصرُّفات المولى الحقِّ. انتهى. وهو كما ترى.

وادَّعى أن هذه الآيةَ من أدلِّ الدلائل على أنَّ الإنسان ليس عبارة عن مجرَّد هذه البِنية؛ لأنَّ صريحها يدلُّ على حصول الموتِ للعبد، ويدلُّ على أنه بعد الموت يُرَدُّ إلى الله تعالى، والميِّت مع كونه ميتاً لا يمكن أن يردَّ إلى الله تعالى؛ لأن ذلك الردَّ ليس بالمكان والجهة؛ لتعاليه سبحانه عنهما، بل يجب أن يكونَ مفسَّراً بكونه منقاداً لحكم اللهِ تعالى مطيعاً لقضائه، وما لم يكن حيًّا لا يصحُّ هذا المعنى فيه، فثبت أنَّه حصل هاهنا موتٌ وحياة، أما الموتُ فنصيبُ البدن، فتبقى الحياة نصيبَ الروحِ، ولَمَّا قال سبحانه: «ردوا» وثبت أنَّ المردود هو الروح، ثبت أنَّ الإنسان ليس إلَّا هي، وهو المطلوب. وكذا تُشعر بكون الروحِ موجودةً قبل التعلُّق بالبدن؛ لأن الردَّ من هذا العالَم إلى حضرة الجلال إنَّما يكون لو كانت موجودةً كذلك، ونظيرُه قوله سبحانه: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨] وقولُه تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٥]. ولا يخفى ما في ذلك، فتدبَّر.

وقُرئ: «الحقَّ» بالنصب على المدح[1]. وجوِّز أن يكونَ على أنه صفةٌ للمفعول المطلق، أي: الردَّ الحقَّ، فلا يكون حينئذٍ المراد به الله عزَّ وجل. والأوَّل أَظهر.

﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾ يومئذٍ صورةً ومعنًى، لا لغيره بوجه من الوجوه. واستدلَّ بذلك على أنَّ الطاعة لا توجِب الثوابَ، والمعصيةَ لا توجب العقاب؛ إذ لو ثبت ذلك، لَثبت للمطيع على الله تعالى حكمٌ، وهو أخذُ الثواب، وهو ينافي ما دلَّت عليه الآيةُ من الحصر.

﴿وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾﴾ يحاسب جميعَ الخلائق بنفسه في أسرع زمانٍ وأقصرِه، ويلزم هذا ألَّا يَشغلَه حسابٌ عن حساب، ولا شأنٌ عن شأن.

---

(١) القراءات الشاذة ص٣٧-٣٨.

وفي الحديث أنه تعالى يحاسب الكلَّ في مِقدار حَلْب شاة[١]. وفي بعض الأخبار: في مقدار نصفِ يوم[٢].

وذهب بعضُهم إلى أنَّه تعالى لا يحاسب الخلقَ بنفسه، بل يأمر سبحانه الملائكةَ عليهم السلام، فيحاسب كلٌّ واحدٍ منهم واحداً من العباد.

وذهب آخرون إلى أنه عزَّ وجلَّ إنَّما يحاسب المؤمنين بنفسه، وأمَّا الكفارُ فتحاسبهم الملائكة؛ لأنه تعالى لو حاسبهم لتكلَّم معهم، وذلك باطل؛ لقوله تعالى في صفتهم: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ﴾ [البقرة: ١٧٤].

وأجاب الأوَّلون عن هذا بأنَّ المراد أنه تعالى لا يكلِّمهم بما ينفعهم؛ فإنَّ ظواهر الآيات - ومنها ما تقدَّم في هذه السورة من قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الآية: ٢٢] وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَـٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ قَالَ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الآية: ٣٠] - تدلُّ على تكليمه تعالى لهم في ذلك اليوم.

ثم إنَّ كيفية ذلك الحساب مما لا تُحيط بتفصيلها عقولُ البشر من طريق الكفر أصلاً، وليس لنا إلَّا الإيمانُ به مع تفويض الكيفيةِ وتفصيلِها إلى عالِم الغيب والشهادة.

وادَّعى الفلاسفة أنَّ كثرةَ الأفعال وتكرُّرها يوجب حدوثَ المَلَكات الراسخة، وأنه يجب أن يكونَ لكلٍّ واحد من تلك الأعمالِ أثرٌ في حصول تلك المَلَكة، بل يجب أن يكونَ لكلِّ جزء من أجزاء العملِ الواحد أثرٌ بوجهٍ ما في ذلك، وحينئذٍ يقال: إنَّ الأفعال الصادرة من اليد هي المؤثِّرة في حصول المَلَكة المخصوصة، وكذلك الأفعالُ الصادرة من الرِّجل، فتكون الأيدي والأرجلُ شاهدةً على الإنسان، بمعنى أن تلك الآثارَ النفسانية إنَّما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعالِ الصادرةِ عن هذه الجوارح، فكان ذلك الصدورُ جارياً مَجرى الشهادة بحصول تلك الآثارِ في جواهر النفْس.

---

(١) أورده الزمخشري في الكشاف ١/ ٣٥١، وسكت عنه الزيلعي وابن حجر في تخريج أحاديثه.
(٢) لم نقف عليه، وسلف عند تفسير الآية (٤) من سورة المائدة.

وأما الحساب، فالمقصودُ منه استعلامُ ما بقي من الدخل والخرج، ولَمَّا كان لكلِّ ذرَّة من الأعمال أثرٌ حسن أو قبيح حسَبَ حُسن العملِ وقبحه، ولا شكَّ أن تلك الأعمالَ كانت مختلفة، فلا جَرَمَ كان بعضها معارَضاً بالبعض، وبعد حصولِ المعارضة يبقى في النفس قَدْرٌ مخصوص من الخُلُق الحميد، وقَدْرٌ آخرُ من الذميم، فإذا مات الجسدُ ظهر مقدار ذلك، وهو إنَّما يحصل في الآنِ الذي لا ينقسم، وهو الآنُ الذي فيه ينقطع تعلُّق[1] النفس من البدن، فعبَّر عن هذه الحالةِ بسرعة الحساب.

وزعَمَ مَن نَقَلَ هذا عنهم أنَّه من تطبيق الحِكمة النبويَّةِ على الحكمة الفلسفية، وأنا أقول:

راحت مشرِّقةً ورُحْتُ مغرِّباً … شتَّان بين مشرِّق ومغربِ[2]

﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ أي: قل لهم تقريراً بانحطاط شركائهم عن رتبة الإلهيّة. والمرادُ من «ظلمات البرِّ والبحر» كما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما: شدائدُهما وأهوالهما التي تُبطل الحواسَّ وتدهش العقول. والعرب ـ كما قال الزجَّاج[3] ـ تقول لليوم الذي تلقَى فيه شدَّة: يومٌ مظلم، حتى إنهم يقولون: يومٌ ذو كواكب، أي: إنه يومٌ قد اشتدَّت ظلمته حتى صار كالليل في ظُلمته، وأَنشد:

بني أسدٍ هل تعلمون بلاءَنا … إذا كان يومٌ ذو كواكبَ أَشهبُ[4]

ومن الأمثال القديمة: رأى الكواكبَ ظهراً، أي: أظلم عليه يومُه لاشتداد

---

(١) في (م): وهو الآن الذي فيه فيقطع فيه تعلق، والمثبت من الأصل وتفسير الرازي ١٣/ ٢٠، والكلام منه.

(٢) ذكره الباقلاني في إعجاز القرآن ص٣٢٩، واليوسي في زهر الأكم ١/ ٢٢٢ دون نسبة.

(٣) في معاني القرآن ٢/ ٢٥٨.

(٤) وكذلك أنشده في اللسان (ظلم)، وأنشده سيبويه في الكتاب ١/ ٤٧ هكذا:

فدًى لبني ذُهل بن شيبانَ ناقتي … إذا كان..................

ونسبه لمقَّاس العائذي. وأنشد بعده لعمرو بن شأس:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا … إذا كان يوماً ذا كواكب أشنعا

الأمرِ فيه، حتى كأنه أبصرَ النجمَ نهاراً. ومن ذلك قولُ طَرَفة[١]:

إن تـنـوِّلْـه فـقـد تَـمـنـعُـهُ وتُـريـه الـنـجـم يَـجـري بـالـظُّـهُـرْ

وقيل: المراد: ظلمةُ الليل وظلمةُ السحاب وظلمةُ البحر.

وقيل: ظلمة البرِّ بالخسف فيه، وظلمةُ البحر بالغرق فيه.

والظلمات على الأوَّل ـ كما قيل ـ استعارةٌ، وعلى الأخيرَين حقيقةٌ، ومنهم مَن جعلها كنايةً عن الخسف والغرق، والكلامُ في الكناية معلوم، ومن جوَّز جمعَ الحقيقة والمجاز فسَّر الظلماتِ بظلمة الليل، والغيمِ، والبحر، والتِّيه، والخوف.

وقرأ يعقوبُ وسهل: «يُنْجِيكم» بالتخفيف[٢]، من الإنجاء، والمعنى واحد.

وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَهُۥ﴾ في موضع الحالِ من مفعول «ينجيكم» كما قال أبو البقاء[٣]، والضمير لـ «مَن» أي: مَن ينجيكم منها حالَ كونِكم داعين له.

وجوِّز أن يكون حالاً من فاعله، أي: مَن ينجيكم منها حالَ كونِه مدعوًّا من جهتكم.

﴿تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ أي: إعلاناً وإسراراً، كما روي عن ابن عباسٍ ﵄ والحسنِ. فنصبُها على المصدريّة. وقيل: بنزع الخافض. والإعلانُ والإسرار يحتمل أن يرادَ بهما ما باللسان، ويحتمل أن يرادَ بهما ما باللسان والقلب. وجوِّز أن يكونا منصوبَين على الحال من فاعل «تدعون» أي: معلنِين ومسرِّين.

وقرأ أبو بكر عن عاصم: «خِفية» بكسر الخاء[٤]، وهو لغةٌ فيه، كالأسوة والإسوة.

وقولُه سبحانه: ﴿لَّئِنْ أَنجَىٰنَا﴾ في محلِّ النصبِ على المفعولية لقولٍ مقدَّرٍ وقع حالاً من فاعل «تدعون» أيضاً، أي: قائلين: لَئن أنجيتنا، والكوفيُّون يحكون بما يدلُّ على معنى القول، كتدعون، من غيرِ تقدير. والصحيحُ التقدير.

وقيل: إنَّ الجملة القَسَمية تفسيرٌ للدعاء، فلا محلَّ لها.

---

(١) البيت في ديوانه ص٥٢.

(٢) مجمع البيان ٧/ ٨٨، وقراءة يعقوب في النشر ٢/ ٢٥٨-٢٥٩.

(٣) في الإملاء ٢/ ٥٥٨-٥٥٩.

(٤) التيسير ص١٠٣، والنشر ٢/ ٢٥٩.

وقرأ أهل الكوفة: «أنجانا»[1] بلفظ الغَيبة مراعاةً لـ «تدعونه» دون حكايةِ خطابِهم في حالة الدعاء، غيرَ أنَّ عاصماً قرأ بالتفخيم، والباقون بالإمالة[2].

وقوله سبحانه: ﴿مِنْ هَٰذِهِۦ﴾ إشارةٌ إلى ما هم فيها المعبَّرِ عنها بالظلمات ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾﴾ أي: الراسخين في الشُّكر المداومين عليه لأجل هذه النعمةِ الجليلة، أو جميعِ النعم التي هذه من جملتها.

﴿قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ﴾ أي: غمٌّ يأخذ بالنفس، والمراد به إمَّا ما يعمُّ ما تقدَّم، والتعميمُ بعد التخصيص كثير، أو ما يعتري المرءَ من العوارض النفسية التي لا تتناهَى، كالأمراض والأسقام.

وأمر ﷺ بالجواب مع كونه من وظائفهم؛ للإيذان بظهوره وتعيُّنه، أو للإهانة لهم مع بناءِ قولِه سبحانه: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٦٤﴾﴾ عليه، أي: اللهُ تعالى وحدَه ينجيكم مِمَّا تدعونه إلى كشفه ومن غيره، ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النِّعمَ الجليلة تعودون إلى الشِّرك في عبادته سبحانه ولا تُوفُون بالعهد.

ووضع «تشركون» موضعَ لا تشكرون الذي هو الظاهرُ المناسب؛ لوعدهم السابقِ المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ للتنبيه على أنَّ مَن أشرك في عبادة اللهِ تعالى فكأنَّه لم يعبده رأساً، إذ التوحيدُ ملاك الأمرِ وأساسُ العبادة.

وقيل: لعل المقصودَ التوبيخُ بأنهم مع علمهم بأنه لم يُنجهم إلا اللهُ تعالى ـ كما أفاده تقديمُ المسند إليه ـ أشركوا ولم يخصُّوا اللهَ تعالى بالعبادة، فذكر الإشراك في موقعه، وكلمة «ثم» ليس للتَّراخي الزمانيِّ، بل لكمال البُعد بين إحسانِ الله تعالى عليهم وعصيانِهم. ولم يذكر متعلَّق الشرك؛ لتنزيله منزلةَ اللازم، تنبيهاً على استبعاد الشركِ نفسه.

وقرأ أهلُ الكوفة وأبو جعفرٍ وهشامٌ عن ابن عامر: «ينجِّيكم» بالتشديد، والباقون بالتخفيف[3].

---

(١) التيسير ص١٠٣، والنشر ٢/ ٢٥٩.
(٢) انظر مذهبهم في التفخيم والإمالة في النشر ٢/ ٣٥ فما بعد.
(٣) التيسير ص١٠٣، والنشر ٢/ ٢٥٨-٢٥٩.

﴿قُلْ﴾ يا محمدُ لهؤلاء الكفَّار ﴿هُوَ الْقَادِرُ﴾ لا غيرُه سبحانه ﴿عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ﴾ أي: يرسلَ ﴿عَلَيْكُمْ﴾ متعلِّق بـ «يبعث» وتقديمُه على المفعول الصريح ـ وهو قولُه سبحانه: ﴿عَذَابًا﴾ ـ للاعتناء به، والمسارعةِ إلى بيان كونِ المبعوث مما يضرُّهم، ولتهويل أمرِ المؤخَّر.

والكلام استئنافٌ مسوق لبيان أنَّه تعالى هو القادرُ على إلقائهم في المهالك إثْرَ بيان أنَّه سبحانه هو المنجي لهم منها، وفيه وعيدٌ ضمنيٌّ بالعذاب لإشراكهم المذكور. والتنوينُ للتفخيم، أي: عذاباً عظيماً.

﴿مِّن فَوْقِكُمْ﴾ أي: من جهة العلوِّ، كالصَّيحة، والحجارةِ، والريح، وإرسالِ السماء ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ أي: من جهة السُّفل، كالرجفة، والخسفِ، والإغراق.

وأخرج أبو الشيخِ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنه قال: «من فوقكم» أي: من قِبَل أمرائكم وأشرافكم، و«من تحت أرجلكم» أي: من قِبَل سَفِلتكم وعبيدكم. وفي روايةٍ أخرى عنه تفسيرُ الأول بأئمَّة السوءِ، والثاني بخدم السُّوء[(١)]. والمتبادر ما قدَّمنا، وهو المرويُّ عن غيرِ واحد من المفسِّرين.

والجارُّ والمجرور متعلِّق بـ «يبعث» أيضاً، ويجوز أن يكونَ متعلِّقاً بمحذوف وقع صفةً لعذاب. و«أو» لمنع الخلوِّ دون الجمع، فلا مَنْعَ لِمَا كان من الجهتين معاً، كما فعل بقوم نوحٍ عليه الصلاة والسلام.

﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ﴾ أي: يَخلِط أمرَكم عليكم، ففي الكلام مقدَّر، وخَلْطُ أمرِهم عليهم يجعلهم مختلفي الأهواء. وقيل: المراد اختلاطُ الناس في القتال بعضِهم ببعض، فلا تقدير، وعليه قول السُّلمي[(٢)]:

وكتيبةٍ لبَّستُها بكتيبة ... حتى إذا التبست نفضتُ لها يدي

وقُرئ: «يُلبسكم» بضمِّ الياء[(٣)]، وهو عطفٌ على «يبعث».

---

(١) أورد الروايتين السيوطي في الدر المنثور ٣/ ١٦.
(٢) هو حِبان بن الحكم السُّلَمي، الملقب بالفرَّار، شهد فتح مكة وحنيناً. الإصابة ٢/ ١٩٩. والبيت في كتاب الحيوان ٥/ ١٨٥، والعقد الفريد ١/ ١٣٩، والحماسة البصرية ١/ ٢٨.
(٣) البحر المحيط ٤/ ١٥١.

وقولُه تعالى: ﴿شِيَعًا﴾ جمع شيعة، ك: سِدْرَة وسِدَر، وهم كلُّ قوم اجتمعوا على أمر. نصبٌ على الحال، وقيل: إنه مصدرٌ منصوب بـ «يلبسكم» من غير لفظِه، وجوِّز على هذا أن يكونَ حالاً أيضاً، أي: مختلفين.

وقوله سبحانه: ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ عطفٌ على «يبعث» كما نُقل عن السَّمين[1]. ويُفهم من كلام البعضِ أنه عطفٌ على «يلبس» وهو من قبيل عطفِ التفسير، أو من عطف المسبَّب على السبب.

وقُرئ: «نُذيق» بنون العظمة[2]، على طريق الالتفات؛ لتهويل الأمرِ والمبالغةِ في التحذير.

والبعضُ الأوَّل ـ على ما قيل ـ الكفَّار، والثاني المؤمنون، ففيه حينئذٍ وعدٌ ووعيد.

وقيل: كِلا البعضين من الكفار، أي: نذيق كلًّا بأسَ الآخر.

وقيل: البعضان من المؤمنين، فقد أخرج ابنُ جرير وابنُ أبي حاتم وأبو الشَّيخ عن الحسن أنَّه قال في قوله سبحانه: ﴿عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ هذا للمشركين، وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ﴾ إلخ: هذا للمسلمين[3]. ولا يخفَى أنه تفكيكٌ للنَّظم الكريم، ولعل مرادَ الحسن أنَّ هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الأوَّل.

وأخرج ابن جَرير[4] عنه أيضاً أنه قال: لَمَّا نزلت هذه الآية، قام النبيُّ ﷺ فتوضَّأ، فسأل ربَّه عزَّ وجلَّ ألَّا يرسلَ عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحتِ أَرجلهم، ولا يلبسَ أمَّته شيعاً ويذيقَ بعضَهم بأسَ بعض كما أذاق بني إسرائيل، فهبط إليه ﷺ جبريلُ عليه السلام فقال: يا محمدُ، إنك سألت ربَّك أربعاً، فأَعطاك اثنتين ومنعكَ اثنتين، لن يأتيَهم عذابٌ من فوقِهم، ولا من تحتِ أَرجلِهم يستأصلهم، فإنَّهما

---

(١) في الدر المصون ٤/ ٦٧٢.
(٢) البحر المحيط ٤/ ١٥١.
(٣) جامع البيان ٩/ ٣٠٨، وأخرج ابن أبي حاتم ٤/ ١٣١٠ القطعة الأولى منه.
(٤) في تفسيره ٩/ ٣٠٥-٣٠٦ بأطول مما أورد المصنف.

عذابان لكلِّ أمَّة استجمعت على تكذيب نبيِّها وردِّ كتاب ربِّها، ولكنهم يُلبَسون شيعاً ويذيقُ بعضَهم بأسَ بعض، وهذان عذابان لأهل الإقرار بالكتب والتصديقِ بالأنبياء عليهم السلام.

وأخرج أحمدُ، ومسلم، وأبو داودَ، والترمذيُّ، وابن ماجه، والحاكم وصحَّحه[1] ـ واللفظ له ـ عن ثوبانَ: أنه سمع رسولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ ربي زوَى لي الأرضَ حتى رأيت مشارقَها ومغاربها، وأعطاني الكنزين الأحمرَ والأبيض، وإنَّ أمَّتي سيبلغ ملكها ما زُوي لي منها، وإني سألت ربِّي لأمتي ألَّا يُهلكَها بسَنة عامَّة فأَعطانيها، وسألته ألَّا يسلِّطَ عليهم عدوًّا من غيرهم فأعطانيها، وسألته ألَّا يُذيقَ بعضَهم بأسَ بعض، فمنعنيها وقال: يا محمد، إني إذا قضيت قضاءً لم يردَّ، إني أعطيتك لأمَّتك ألَّا أُهلكَها بسَنَة عامة، ولا أُظهر عليهم عدوًّا من غيرهم فيستبيحَهم عامة ولو اجتمع مَن بين أقطارها، حتى يكونَ بعضُهم هو يُهلك بعضاً، وبعضُهم هو يَسبي بعضاً» الحديثَ.

وأخرج أحمد والطبرانيُّ وغيرهما عن أبي بصرةَ الغفاريِّ، عن النبيِّ ﷺ قال: «سألت ربِّي أربعاً، فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة، سألت اللهَ تعالى ألَّا يجمعَ أمَّتي على ضلالة فأعطانيها، وسألت اللهَ تعالى ألَّا يُظهِرَ عليهم عدوًّا من غيرهم فأعطانيها، وسألت اللهَ تعالى ألَّا يُهلكَهم بالسنين كما أُهلكت الأمم فأعطانيها، وسألتُ الله تعالى ألَّا يَلبسَهم شيعاً ويُذيقَ بعضَهم بأسَ بعضٍ فمنعنيها»[2].

والأخبارُ في هذا المعنى كثيرة، وفي بعضها دلالةٌ على عدِّ اللَّبس والإذاقة أمراً واحداً، وفي بعضها دلالةٌ على عدِّ ذلك أمرين، ومن هنا نشأ الاختلافُ السابق في العطف، وأيَّد بعضهم العطفَ على «يلبس» لا على «يبعث» بكونه بالواو دون «أو».

ولا يعارِض ما رُوي عن الحسن من عدم وقوع الأوَّلَين في هذه الأمة ما أخرجه أحمد والترمذيُّ من حديث سعدِ بن أبي وقاص رضي الله عنه: أنَّ النبيَّ ﷺ قال في هذه

---

(١) مسند أحمد (٢٢٣٩٥)، وصحيح مسلم (٢٨٨٩)، وسنن أبي داود (٤٢٥٢)، والترمذي (٢١٧٦)، وابن ماجه (٣٩٥٢)، ومستدرك الحاكم ٤/ ٤٤٩.

(٢) مسند أحمد (٢٧٢٢٤)، والمعجم الكبير (٢١٧١).

الآية: «أما إنها كائنة ولم يأتِ تأويلُها بعد»[١]. وكذا ما أخرج الأوَّل في «مسنده» من طريق أبي العالية، عن ابن كعب أنَّه قال في الآية: هنَّ أربعٌ وكلُّهن واقع لا محالة[٢] = لجواز أن يرادَ بالوقوع وقوعٌ لا على وجه الاستئصالِ، وبعدم الوقوعِ عدمُه على وجه الاستئصال، وكلامُ الحسن كالصَّريح في هذا، فافهم.

﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ﴾ أي: نحوِّلها من نوعٍ إلى آخَرَ من أنواع الكلام، تقريراً للمعنى وتقريباً إلى الفهم. أو: نصرِّفها بالوعد والوعيد. ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ أي: كي يعلموا جليَّةَ الأمر فيرجعوا عمَّا هم عليه من المكابرة والعناد.

واستدلَّ بعض أهلِ السنَّة بالآية على أنَّ الله تعالى خالقٌ للخير والشر.

وقال بعض الحشويَّة والمقلِّدة: إنها من أدلِّ الدلائل على المنع من النظر والاستدلال؛ لِمَا أنَّ في ذلك فتحَ باب التفرُّق والاختلافِ المذموم بحكم الآية. وليس بشيءٍ كما لا يخفَى.

﴿وَكَذَّبَ بِهِ﴾ أي: بالقرآن، كما قال الأزهريُّ، وروي ذلك عن الحسن. وقيل: الضميرُ لتصريف الآيات، واختاره الجبَّائي والبلخي. وقيل: هو للعذاب، واختاره غالب المفسِّرين.

﴿قَوْمُكَ﴾ أي: قريش. وقيل: هم وسائرُ العرب. وأيًّا ما كان، فالمراد المعاندون منهم. قيل: ولعل إيرادهم بهذا العنوان؛ للإيذان بكمال سوءِ حالهم، فإنَّ تكذيبهم بذلك مع كونِهم من قومه عليه الصلاة والسلام مِمَّا يقضي بغاية عتوِّهم ومكابرتهم. وتقديمُ الجارِّ والمجرور على الفاعل لِمَا مرَّ مراراً.

﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ أي: الكتاب الصادقُ في كلِّ ما نطق به لا ريبَ فيه، أو: المتحقِّق الدلالة، أو: الواقع لا مَحالة. والواو حاليَّة، والجملة بعدَها في موضع الحالِ من الضمير المجرور. وقيل: الواو استئنافيَّة، وما بعدها مستأنفٌ. وأيًّا ما كان، ففيه دلالةٌ على عِظَم جنايتهم ونهايةِ قبحها.

---

(١) مسند أحمد (١٤٦٦)، وسنن الترمذي (٣٠٦٦).

(٢) مسند أحمد (٢١٢٢٧) وابن كعب هو أبيٌّ رضي الله عنه.

﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾﴾ أي: بموكَّل فوِّض أمرُكم إليَّ أحفظ أعمالَكم لأُجازيكم بها، إنما أنا منذر ولم آلُ جهداً في الإنذار، و اللهُ سبحانه هو المجازي. قاله الحسن.

وقال الزجَّاج[1]: المراد: إني لم أُؤمَر بحربكم ومنعِكم عن التكذيب. وفي معناه ما نُقل عن الجبَّائي. والآيةُ على ما روي عن ابن عباسٍ ﷺ منسوخةٌ بآية القتال[2]، ولا بُعد في ذلك على المعنى الثاني.

﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ﴾ أي: لكل شيءٍ ينبَّأ به من الأنباء التي من جملتها عذابُكم، أو: لكلِّ خبرٍ من الأخبار التي من جملتها خبرُ مجيئه ﴿مُّسْتَقَرٌّ﴾ أي: وقتُ استقرار ووقوعٍ البتة، أو وقتُ استقراره بوقوع مدلوله. وليس مصدراً ميميًّا.

﴿وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾﴾ أي: حالَ نبئكم في الدنيا، أو في الآخرة، أو فيهما معاً. و«سوف» للتأكيد.

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ بالتكذيب والاستهزاءِ بها والطعنِ فيها، كما هو دأبُ قريش وديدنُهم في أنديتهم، وهم المرادُ بالموصول. وعن مجاهد: أهلُ الكتاب؛ فإنَّ ديدنهم ذلك أيضاً، ولذا أتى بـ «إذا» الدالَّةِ على التحقيق، وهذا بخلاف النِّسيان الآتي.

وأصلُ الخوض مِن: خاض القومُ في الحديث وتخاوضوا، إذا تفاوضوا فيه، وقال الطبرسيُّ[3]: الخوض: التخليطُ في المفاوضة على سبيل العبثِ واللَّعب وترك التفهُّم والتبيين. وقال بعض المحقِّقين: أصل معنى الخوضِ عبورُ الماء، استُعير للتفاوض في الأمور، وأكثرُ ما ورد في القرآن للذَّمّ.

﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ أي: اتركهم ولا تجالسْهم ﴿حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ﴾ أي: كلامٍ ﴿غَيْرِهِۦ﴾ أي: غيرِ آياتنا. والتذكيرُ باعتبار كونها حديثاً؛ فإنَّ وصف الحديثِ بمغايرتها مشيرٌ إلى اعتبارها بعنوان الحديثية. وقيل: باعتبار كونِها قرآناً.

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٦٠.

(٢) أخرجه النحاس في الناسخ والمنسوخ ٢/ ٣١٨.

(٣) في مجمع البيان ٧/ ٩٤.

والمرادُ بالخوض هنا التفاوضُ لا بقيد التكذيبِ والاستهزاء. وادَّعى بعضهم أنَّ المعنى: حتى يشتغلوا بحديثٍ غيره، وأن ذِكر الخوض للمشاكلة، واستظهر عودَ الضمير إلى الخوض.

واستدلَّ بعض العلماءِ بالآية على أنَّ «إذا» تفيد التكرار؛ لحرمة القعودِ مع الخائض كلَّما خاض. ونُظر فيه بأنَّ التكرار ليس من «إذا» بل من ترتُّب الحكمِ على مأخذ الاشتقاق.

واستدلال بعض الحشويَّة بها على النَّهي عن الاستدلال والمناظرةِ في ذات الله تعالى وصفاتِه زاعماً أنَّ ذلك خوضٌ في آيات الله تعالى، مما لا ينبغي أن يلتفتَ إليه.

﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ بأن يشغلَك فتنسى الأمرَ بالإعراض عنهم فتجالسَهم ابتداءً أو بقاء، وهذا على سبيل الفَرْض؛ إذ لم يقع، وأنَّى للشيطان سبيلٌ إلى رسولِ الله ﷺ، ولذا عبَّر بـ «إن» الشرطيةِ المزيدةِ «ما» بعدها.

وذهب بعض المحقِّقين إلى أنَّ الخطاب هنا وفيما قبلُ لسيِّد المخاطَبين عليه الصلاة والسلام والمرادُ غيره. وقيل: لغيره ابتداءً، أي: إذا رأيت أيُّها السامعُ وإن أنساك أيها السامع.

والمشهور عن الرافضة اختيارُ أنَّ النبيَّ ﷺ منزَّه عن النسيان؛ لقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: ٦] وأنَّ غيرهم ذهب إلى جوازه. وعلى نسبة الأوَّل إليهم نصَّ صاحب «الأحكام» والجبائيُّ[١] وغيرهما. وقال الأخير: إنَّ الآية دليلٌ على بطلان قولهم ذلك.

والذي وقفت عليه في معتبَرات كتبِهم أنهم لا يجوِّزون النسيان، وكذا السهو على النبيِّ ﷺ، وكذا على سائر الأنبياءِ عليهم السلام فيما يؤدِّيه عن الله تعالى من القرآن والوحي. وأمَّا ما سِوى ذلك، فيجوِّزون عليه عليه والصلاة والسلام أن ينساه ما لم يؤدِّ إلى إخلال بالدِّين.

وأنا أرى أن محلَّ الخلاف النسيانُ الذي لا يكون منشؤه اشتغالَ السِّرِّ بالوساوس والخطراتِ الشيطانية؛ فإنَّ ذلك مما لا يرتاب مؤمنٌ في استحالته على

(١) ينظر أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٧٣١، ومجمع البيان للطبرسي ٧/ ٩٥.

رسول اللهِ ﷺ، وتفصيلُ الكلام في ذلك على ما في معتبَرات كتبنا: أنَّ مذهب جمهورِ العلماء جوازُ النِّسيان عليه ﷺ في أحكام الشَّرع، وهو ظاهرُ القرآن والأحاديث، لكن اتَّفقوا على أنَّه عليه الصلاة والسلام لا يُقَرُّ عليه، بل يُعلمه الله تعالى به. ثم قال الأكثرون: يُشترط تنبُّهه عليه الصلاة والسلام على الفور متَّصلاً بالحادثة، ولا يقع فيه تأخير، وجوَّزت طائفة تأخيرَه مدةَ حياته ﷺ، واختاره إمامُ الحرمين، ومنعت ذلك طائفةٌ من العلماء في الأفعال البلاغيةِ والعبادات، كما أَجمعوا على منعه واستحالته عليه ﷺ في الأقوال البلاغية، وأَجابوا عن الظواهر الواردةِ في ذلك. وإليه مال الأستاذُ أبو إسحاقَ الإسفرائيني، وصحَّح النوويُّ[1] الأولَ، فإن ذلك لا ينافي النبوَّة، وإذا لم يقرَّ عليه لم يتحصَّل منه مفسدة، ولا ينافي الأمرَ بالاتِّباع، بل يحصل منه فائدة، وهو بيانُ أحكام الناسي وتقرُّرُ الأحكام.

وذكر القاضي[2] أنَّهم اختلفوا في جواز السهوِ عليه ﷺ في الأمور التي لا تتعلَّق بالبلاغ وبيانِ أحكام الشرع، من أفعاله وعاداته وأَذكارِ قلبه، فجوَّزه الجمهور، وأما السهوُ في الأقوال البلاغيّة، فأَجمعوا على منعه كما أَجمعوا على امتناع تعمُّده، وأما السهوُ في الأقوال الدُّنيوية وفيما ليس سبيلُه البلاغَ من الكلام الذي لا يتعلَّق بالأحكام، ولا أخبارِ القيامةِ وما يتعلَّق بها، ولا يضاف إلى وحي، فجوَّزه قوم؛ إذ لا مفسدةَ فيه.

ثم قال: والحقُّ الذي لا شكَّ فيه ترجيحُ قولِ مَن قال: يمتنع ذلك على الأنبياءِ عليهم السلام في كلِّ خبرٍ من الأخبار، كما لا يجوز عليهم خُلف في خبر، لا عمداً ولا سهواً، لا في صحَّة ولا مرض، ولا رضًى ولا غضب، وحسْبُك في ذلك أن سِيَره ﷺ وكلامَه وأفعاله مجموعة يُعتنَى بها على مرِّ الزمان، ويتناولها الموافقُ والمخالف، والمؤمنُ والمرتاب، فلم يأتِ في شيءٍ منها استدراكُ غلط في قول، ولا اعترافٌ بوهم في كلمة، ولو كان لَنقل، كما نقل سهوُه في الصلاة[3]، ونومُه

---

(١) في شرح صحيح مسلم ٥/ ٦١.

(٢) عياض في إكمال المعلم ٢/ ٥١٤-٥١٥.

(٣) أخرجه البخاري (٤٨٢)، ومسلم (٥٧٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

عليه الصلاة والسلام عنها[١]، واستدراكه رأيَه في تلقيح النخل[٢]، وفي نزوله بأدنَى مياه بدر[٣]، إلى غير ذلك. وأما جوازُ السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغيرُ ممتنع.

وسيأتي إن شاء اللهُ تعالى تتمةُ الكلام على هذا المبحثِ عند تفسير قولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ الآيـة [الحج: ٥٢].

وقرأ ابنُ عامر: «ينسِّينَّك» بتشديد السين[٤]، ونسَّى بمعنى أنسى، وقال ابنُ عطية[٥]: نسَّى أبلغُ من أنسى. والنونُ في القراءتين مشدَّدة، وهي نونُ التوكيد، والمشهور أنها لازمةٌ في الفعل الواقع بعد «إن» الشرطيةِ المصحوبة بـ «ما» الزائدة، وقيل: لا يَلزم فيه ذلك، وعليه قولُ ابنِ دريد:

إمَّـا تَـرَي رأسـيَ حـاكَـى لـونَـه طُرَّةَ صبحٍ تحتَ أذيالِ الدُّجى[٦]

﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ أي: بعد تذكُّر الأمرِ بالإعراض، كما عليه جمهورُ المفسِّرين. وقال أبو مسلم: المعنى: بعد أن تذكِّرَهم بدعائك إياهم إلى الدِّين ونهيِك لهم عن الخوض في الآيات. وليس بشيء.

وجوَّز الزمخشريُّ[٧] أن تكونَ «الذكرى» بمعنى تذكيرِ الله تعالى إياه، وأنَّ المعنى: وإن كان الشيطانُ ينسيك قبل النهي قبحَ مجالسةِ المستهزئين لأنَّها مما تنكره العقولُ، فلا تقعد بعد أن ذكَّرناك قبحَها ونبَّهناك عليه.

ولا يخفَى أنه وجهٌ بعيد مبنيٌّ على قاعدة القبحِ والحسن التي هدمتها معاولُ أفكارِ العلماءِ الراسخين. ثم إنَّا لا نسلِّم أن مجالسةَ المستهزئين مِمَّا تنكره العقول مطلقاً.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٤)، ومسلم (٦٨٢) من حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه.
(٢) أخرجه مسلم (٢٣٦١) و(٢٣٦٢) و(٢٣٦٣) من حديث طلحة ورافع بن خديج وعائشة رضي الله عنهم.
(٣) سيرة ابن هشام ١/ ٦٢٠.
(٤) التيسير ص١٠٣، والنشر ٢/ ٢٥٩.
(٥) في المحرر الوجيز ٢/ ٣٠٤.
(٦) شرح مقصورة ابن دريد لمحمد بن أحمد بن هشام اللخمي ص١١٥.
(٧) في الكشاف ٢/ ٢٦-٢٧.

وذكر ابنُ المُنير أن اللائقَ على ما قال: وإنْ أنساك، دونَ «وإما ينسينك»[1]، على أن إنساء الشيطانِ إن صحَّ، فعن السمعيِّ أيسر. وليس هذا أوَّلَ خوضٍ من الزمخشريِّ في تأويل الآيات، بل ذلك دأبُه.

﴿مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٦٨﴾ أي: معهم، فوضع المظهرَ موضعَ المضمَرِ نعياً عليهم أنهم بذلك الخوضِ ظالمون، واضعون للتكذيب والاستهزاءِ موضعَ التصديقِ والتعظيم، راسخون في ذلك.

وفي الآية ـ كما قال غيرُ واحد ـ إيذانٌ بعدم تكليفِ الناسي. وهذه من المسائل المتنازَعِ فيها بينهم، وعَنوَنوها بمسألة تكليفِ الغافل، وعدُّوا منه الناسي. وللأشعريِّ فيها قولان، وصوّب عدم التكليفِ لعدم الفائدةِ فيه أصلاً، بخلاف التكليفِ بالمحال.

ونقل ابنُ برهان في «الأوسط» عن الفقهاء القولَ بصحَّة تكليفه على معنى ثبوتِ الفعل بالذمَّة، وعن المتكلِّمين المنعَ؛ إذ لا يتصوَّر ذلك عندهم، وقد يُظنُّ أن الشافعيَّ لنصِّه على تكليف السكرانِ يرى تكليفَ الغافل، وهو من بعض الظنِّ، فإنه إنما كلَّف السكرانَ عقوبةً له؛ لأنه تسبَّب بمحرَّم حصل باختياره؛ ولهذا وجب عليه الحدُّ، بخلاف الغافل.

وأُورد على القولِ بالامتناع أنَّ العبد مكلَّف بمعرفة اللهِ تعالى بدون العلمِ بالأمر؛ وذلك لأنَّ الأمر بمعرفته سبحانه وارد، فلا جائزٌ أن يكونَ وارداً بعد حصولها؛ لامتناع تحصيلِ الحاصل، فيكونُ وارداً قبله، فيستحيل الإطلاقُ على هذا الأمر؛ لأن معرفة أمرِه تعالى بدون معرفتِه سبحانه مستحيل، فقد كلِّف معرفةَ الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف.

وأُجيب: بأنَّ المعرفة الإجمالية كافيةٌ في انتفاء الغفلة، والمكلَّفُ به هو المعرفةُ التفصيلية، أو بأنَّ شرط التكليفِ إنما هو فهمُ المكلَّف له، بأن يفهمَ الخطاب قدرَ ما يتوقَّف عليه الامتثال، لا بأن يصدِّق بتكليفه، وإلَّا لزم الدَّورُ وعدمُ تكليف الكفار، وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدِّق به. وصاحبُ «المنهاج» تبعاً لصاحب

---

(١) الانتصاف (على هامش الكشاف ٢/٢٧).

«الحاصل»[١] أجاب بأنَّ التكليف بمعرفة اللهِ تعالى خارجٌ عن القاعدة بالإجماع. وتمامُ البحث يُطلب من كتب الأصول.

﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ قال أبو جعفرٍ عليه الرحمة[٢]: لَمَّا نزلت ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ إلخ، قال المسلمون: لَئن كنَّا نقوم كلَّما استهزأ المشركون بالقرآن، لم نستطع أن نجلسَ في المسجد الحرام، ولا نطوفَ بالبيت، فنزلت، أي: وما يَلزم الذين يتقون قبائح أعمالِ الخائضين وأحوالهم ﴿مِنْ حِسَابِهِم﴾ أي: مِمَّا يحاسَبُ الخائضون الظالمون عليه من الجرائر ﴿مِّن شَيْءٍ﴾ أي: شيءٌ ما، على أنَّ «مِن» زائدةٌ للاستغراق، و«شيء» في محلِّ الرفع مبتدأ و«ما» تميمية، أو اسمٌ لها وهي حجازية، و«من حسابهم» ـ كما قال أبو البقاء ـ حال منه[٣]؛ لأن نعتَ النكرة إذا قدِّم عليها أُعرب حالاً. وليست «من» بمعنى الأَجْل خلافاً لمن تكلَّفه.

و«على الذين يتقون» متعلِّق بمحذوفٍ مرفوعٍ وقع خبراً للمبتدأ، أو لـ «ما» الحجازيةِ على رأي مَن لا يُجيز إعمالها في الخبر المقدَّم مطلقاً، أو منصوبٍ وقع خبراً لـ «ما» على رأي مَن يجوِّز إعمالها في الخبر المقدَّم عند كونِه ظرفاً أو حرفَ جرٍّ.

﴿وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ﴾ استدراكٌ من النفي السابق، أي: ولكن عليهم أن يذكِّروهم ويمنعوهم عمَّا هم فيه من القبائح بما أَمكن من العِظَة والتذكير، ويُظهروا لهم الكراهةَ والنكير.

ومحلُّ «ذكرى» عند كثيرٍ من المحقِّقين إمَّا النصب على أنه مصدرٌ مؤكِّد للفعل المحذوف، أي: عليهم أن يذكِّروهم تذكيراً، أو الرفعُ على أنه مبتدأ خبرُه محذوف، أي: ولكن عليهم ذِكرى. وجوَّز أبو البقاء[٤] النصبَ والرفع، لكن قدَّر في الأوَّل: نذكِّرهم ذِكرى، بنون العظمة، وفي الثاني: هذه ذِكرى، وإلى ذلك يُشير كلامُ البلخيّ.

---

(١) هو مختصر من محصول الإمام الرازي، اختصره القاضي تاج الدين محمد بن حسين الأُرموي المتوفى سنة (٦٥٦هـ). كشف الظنون ٢/ ١٦١٥.

(٢) هو محمد الباقر رحمه الله تعالى، وكلامه في مجمع البيان ٧/ ٩٤.

(٣) الإملاء ٢/ ٥٦١.

(٤) في الإملاء ٢/ ٥٦١.

ولم يجوِّز الزمخشريُّ[1] عطفَه على محلِّ «من شيء» لأنَّ «من حسابهم» يأباه؛ إذ يصير المعنى: ولكنْ ذِكرى مِن حسابهم. وهو كما ترى.

واعتُرض بأنَّه لا يلزم من العطف على مقيَّد اعتبارُ ذلك القيدِ في المعطوف، والعلَّامة الثاني يقول: إنَّه إذا عُطف مفردٌ على مفرد، لاسيَّما بحرف الاستدراك، فالقيودُ المعتبَرة في المعطوف عليه السابقةُ في الذِّكر عليه معتبرةٌ في المعطوف البتةَ بحكم الاستعمال، تقول: ما جاءني يومَ الجمعةِ أو في الدار أو راكباً أو مِن هؤلاء القوم رجلٌ ولكن امرأة، فيلزم مجيءُ المرأة في يوم الجمعةِ وفي الدار وبصفة الركوبِ، وتكون من القوم البتةَ، ولم يجِئ الاستعمالُ بخلافه، ولا يُفهَم من الكلام سواه، بخلاف: ما جاءني رجلٌ من العرب ولكن امرأة، فإنَّه لا يَبعُد كونُ المرأةِ من غير العرب. قالوا: والسِّرُّ فيه أنَّ تقدُّم القيود يدلُّ على أنها أمر مسلَّم مفروغ عنه، وأنها قيدٌ للعامل منسحبٌ على جميع معمولاته، وأنَّ هذه القاعدةَ مخصوصةٌ بالمفرد لذلك، وأما في الجمل، فالقيدُ إن جُعل جزأً من المعطوف عليه وإن سَبق لم يشاركه فيه المعطوفُ، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩] على ما في شرح «المفتاح» وهذا إذا لم تَقم القرينةُ على خلافه، كما في قولك: جاءني من تميم رجلٌ وامرأةٌ من قريش.

وتخصيصُ هذه القاعدةِ بتقدم القيدِ وادِّعاء اطِّرادها كما ذكره بعضُ المحقِّقين مما يقتضيه الذَّوق، ومنهم من عمَّها كما قال الحلبي[2]: إنَّ أهل اللسانِ والأصوليين يقولون: إنَّ العطف للتَّشريك في الظاهر، فإذا كان في المعطوف عليه قيدٌ، فالظاهر تقييدُ المعطوف بذلك القيد، إلَّا أن تجيءَ قرينةٌ صارفة، فيحال الأمرُ عليها، فإذا قلت: ضربت زيداً يومَ الجمعةِ وعَمْراً، فالظاهر اشتراكُ زيدٍ وعَمرٍو في الضرب مقيَّداً بيوم الجمعة، وإذا قلت: وعَمراً يومَ السبت، لم يشاركه في قيده، والآية من القَبيلِ الأوَّل، فالظاهرُ مشاركته في قيده، ويكفي في المنع. وبحث فيه السفاقسيُّ وغيره، فتدبَّر.

ومَن منع العطفَ على محلِّ «من شيء» لِمَا تقدم، مَنَعَ العطفَ على «شيء»

---

(١) في الكشاف ٢/ ٢٧.

(٢) في الدر المصون ٤/ ٦٧٧.

لذلك أيضاً، ولأنَّ «من» لا تقدَّر عاملةً بعد الإثبات؛ لأنها إذا عملت كانت في قوَّة المذكورةِ المزيدة، وهي لا تزاد في الإثبات في غير الظروفِ، أو مطلقاً عند الجمهور.

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٦٩﴾﴾ أي: يجتنبون الخوضَ حياءً، أو كراهةً لمساءتهم. وجوِّز أن يكونَ الضميرُ للذين يتقون، أي: لكن يذكِّر المتقون الخائضين ليثبُتَ المتقون على تقواهم ولا يأثموا بترك ما وَجَبَ عليهم من النهي عن المنكر، أو ليزدادوا تقوًى بذلك.

وهذه الآية ـ كما أخرج النحَّاس[1] عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما وأبو الشيخ عن السُّدِّي وابنِ جبير ـ منسوخةٌ بقوله تعالى النازلِ في المدينة: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ إلخ [النساء: ١٤٠] وإليه ذهب البلخيُّ والجبَّائي. وفي «الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ»[2] أنه لا نسخَ عند أهلِ التحقيق في ذلك؛ لأن قوله سبحانه: ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ﴾ إلخ خبر، ولا نسخَ في الأخبار، فافهم.

﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ﴾ الذي فُرض عليهم وكلِّفوه وأُمروا بإقامة مواجبِه، وهو الإسلام ﴿لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ حيث سخروا به واستهزؤوا. وجوِّز أن يكونَ المعنى: اتَّخذوا الدِّين الواجب شيئاً من جِنس اللَّعب واللهو، كعبادة الأصنام، وتحريمِ البحائرِ والسَّوائب، ونحو ذلك. أو: اتَّخذوا ما يتديَّنون به وينتحلونه بمنزلة الدينِ لأَهل الأديانِ شيئاً من اللَّعب واللهو. وحاصله أنَّهم اتَّخذوا اللعبَ واللهو ديناً.

وقيل: المراد بالدِّين العيدُ الذي يعاد إليه كلَّ حين معهودٍ بالوجه الذي شرعه الله تعالى، كعيد المسلمين، أو بالوجه الذي لم يُشرَع من اللَّعبِ واللهو، كأعياد الكفرة؛ لأنَّ أصل معنى الدِّين العادةُ، والعيد معتادٌ كلَّ عام. ونُسب ذلك لابن عباسٍ رضي الله عنهما.

والمعنى في سائر الأقوال: لا تبالِ بهؤلاء وامضِ لما أُمرتَ به.

---

(١) في الناسخ والمنسوخ ٢/ ٣١٩.

(٢) للشيخ علم الدين علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي المتوفى سنة (٦٤٣ هـ). كشف الظنون ٢/ ١١١٨.

وأخرج ابن جَرير[1] وغيره أنَّ المعنى على التهديد، كقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١] ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾ [الحجر: ٣].

وقيل: المراد الأمرُ بالكفِّ عنهم وتركِ التعرُّض لهم. والآيةُ عليه منسوخةٌ بآية السيف، وهو مرويٌّ عن قتادة.

ونصب «لعباً» على أنه مفعولٌ ثانٍ لـ «اتخذوا» وهو اختيار السَّفاقسي، ويُفهَم من ظاهر كلامِ البعض أنه مفعولٌ أوَّل، و«دينهم» ثانٍ، وفيه إِخبار عن النكرة بالمعرفة.

ويُفهَم من كلام الإمام[2] أنه مفعولٌ لأجله، و«اتخذ» متعدٍّ لواحد؛ فإنه قال بعد سَردِ وجوهِ التفسير في الآية: والخامسُ ـ وهو الأقرب ـ أن المحِقَّ في الدين هو الذي ينصر الدينَ لأجل أنْ قام الدليلُ على أنه حقٌّ وصدقٌ وصواب، فأمَّا الذين ينصرونه ليتوسَّلوا به إلى أخذ المناصبِ والرياسة وغلبةِ الخصم وجمعِ الأموال، فهم نصروا الدِّين للدنيا، وقد حكم اللهُ تعالى عليها في سائر الآياتِ بأنها لَعِب ولهو. فالمرادُ من قوله سبحانه: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا﴾ إلخ هو الإشارةُ إلى من يتوسَّل بدِينه إلى دنياه، وإذا تأمَّلت في حال أكثرِ الخلقِ وجدتَهم موصوفين بهذه الصفةِ وداخلين تحت هذه الآية. اهـ.

ولا يخفَى أنه أبعدُ من العَيُّوق[3]، فلا تغترَّ به وإنْ جلَّ قائله.

﴿وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ أي: خدعتهم وأَطمعتهم بالباطل، حتى أَنكروا البعثَ وزعموا أنْ لا حياةَ بعدها، واستهزؤوا بآيات اللهِ تعالى.

وجعل بعضهم «غرَّ» من الغرِّ، وهو ملءُ الفم، أي: أشبعتهم لذَّاتها حتى نسُوا الآخرة، وعليه قولُه:

ولَمَّا التقينا بالعشيَّة غرَّني ... بمعروفه حتى خرجتُ أُفُوقُ[4]

(١) في تفسيره عن مجاهد ٩/ ٣١٩.
(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ٢٧.
(٣) هو نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن يتلو الثريا لا يتقدمه. الصحاح (عوق).
(٤) قائله بشار بن برد، وهو في ديوانه ٢/ ٤٤٧. ومعنى أفوق: يصيبني الفُواق، وهو الجشاء المتتابع من كثرة الشبع.

﴿وَذَكِّرْ بِهِۦٓ﴾ أي: بالقرآن. وقد جاء مصرَّحاً به في قوله سبحانه: ﴿فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق:٤٥] والقرآن يفسِّر بعضُه بعضاً. وقيل: الضميرُ لحسابهم. وقيل: للدِّين.

وقيل: إنه ضمير يفسِّره قولُه سبحانه: ﴿أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فيكون بدلاً منه. واختاره أبو حيَّان[١]. وعلى الأوجُه الأُخر هو مفعولٌ لأجله، أي: لئلَّا تبسلَ، أو: مخافةَ، أو: كراهةَ أن تبسل. ومنهم مَن جعله مفعولاً به لـ «ذكِّر».

ومعنى «تبسل»: تُحبس، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما. وأنشد له قولَ زهير:

وفارقَتْك برَهْنٍ لا فكاكَ له ... يومَ الوداع وقلبي مُبسَلٌ غَلِقا[٢]

وفي رواية ابنِ أبي حاتم عنه: تُسْلَم[٣]. ورُوي ذلك أيضاً عن الحسن ومجاهدٍ والسدِّي، واختاره الجبائيُّ والفرَّاء. وفي رواية ابن جرير[٤] وغيره: تُفضَح.

وقال الراغب[٥]: «تبسل» هنا بمعنى تُحرم الثوابَ. وذكر غيرُ واحد أنَّ الإبسالَ والبسلَ في الأصل: المنع، ومنه: أسدٌ باسل؛ لأنَّ فريسته لا تُفلت منه، أو لأنه متمنِّع، والباسلُ الشجاع؛ لامتناعه من قِرْنه. وجاء البَسل بمعنى الحرام، وفرَّق الراغب بينهما بأنَّ الحرام عامٌّ لما مُنع منه بحكم أو قهر، والبسلَ الممنوعُ بالقهر، ويكون بَسَل بمعنى: أَجَل ونعم، واسمَ فعل بمعنى: اكفُف.

وتنكير «نفس» للعموم، مثلُه في قوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١٤]. أي: لئلَّا تحبسَ وترهن كلُّ نفس في الهلاك أو في النار، أو تُسلَمَ إلى ذلك، أو تُفضح، أو تُحرم الثوابَ بسبب عملها السوءَ، أو: ذَكِّرْ بحَبْسِ - أو حَبْسَ - كلِّ نفس

---

(١) في البحر ٤/ ١٥٥.

(٢) في الأصل و(م): علقا: وهو خطأ، ومعنى غلقا: لا فكاك له يقدر أن يفكه، كذا في شرح الديوان ص٣٣، وروايته:

يوم الوداع فأمسى رهنها غلقا

ورواية المصنف من الدر المنثور ٣/ ٢١، وانظر الإتقان ١/ ٣٩٧.

(٣) أي: تُسْلَم إلى الهلاك، كما سيرد، والخبر في تفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣١٨.

(٤) في تفسيره ٩/ ٣٢٢، وهي أيضاً عند ابن أبي حاتم ٤/ ١٣١٨.

(٥) في المفردات (بسل).

بذلك، وحملُ النكرة على العموم مع أنَّها في الإثبات لاقتضاء السياقِ له، وقيل: إنَّها هنا في النفي معنًى. وفي ما اختاره أبو حيَّانَ من التفخيم وزيادةِ التقرير ما لا يخفَى.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهَا﴾ أي: النفسِ ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ إما استئنافٌ للإخبار بذلك، أو في محلِّ رفع صفةِ «نفس»، أو في محلٍّ نصب على الحاليَّة من ضمير «كسبت»، أو من «نفس» فإنه في قوَّة نفسٍ كافرة، أو نفوسٍ كثيرة. واستظهر بعضٌ الحاليةَ، و«من دون الله» متعلِّق بمحذوف وقع حالاً من «ولي» وقيل: خبراً لـ «ليس» و«لها» حينئذٍ متعلِّق بمحذوف على البيان، ومَن جعلها زائدةً لم يعلِّقها بشيء، والمراد أنه لا يحولُ بينها وبين اللهِ تعالى بأن يدفعَ عقابه سبحانه عنها وليٌّ ولا شفيع.

﴿وَإِن تَعْدِلْ﴾ أي: إن تَفدِ تلك النفسُ ﴿كُلَّ عَدْلٍ﴾ أي: كلَّ فداء. و«كلَّ» نصب على المصدريَّة؛ لأنه بحسَب ما يضاف إليه، لا مفعولٌ به. وقيل: إنه صفةٌ لمحذوف، وهو بمعنى الكامل، كقولك: هو رجل كلُّ رجل، أي: كاملٌ في الرُّجولية، والتقدير: عدلاً كلَّ عدل. ورُدَّ بأن كلًّا بهذا المعنَى يَلزم التبعية والإضافةَ إلى مثل المتبوعِ نعتاً لا توكيداً كما في «التسهيل»[1]، ولا يجوز حذفُ موصوفه.

وقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ﴾ جوابُ الشرط، والفعل مسنَد إلى الجارِّ والمجرور، كـ: سِيرَ من البلد، لا إلى ضمير العدل؛ لأنَّ العدل ـ كما علمتَ ـ مصدرٌ، وليس بمأخوذ، بخلافه في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: ٤٨] فإنه فيه بمعنى المفدَى به، وجوِّز كونُ الإسناد إلى ضميره مراداً به الفديةُ على الاستخدام[2]، إلَّا أنه لا حاجةَ إليه مع صحَّة الإسناد إلى الجارِّ والمجرور، وبذلك يستغنَى أيضاً عن القول بكونه راجعاً إلى المعدول به المأخوذِ من السِّياق.

---

(١) ص١٦٦.

(٢) هو أن يؤتَى بلفظ له معنيان فأكثر مراداً أحد معانيه، ثم يؤتى بضميره مراداً به المعنى الآخر. الإتقان ٢/ ٩٠١.

وقيل: معنى الآية: وإن تُقسِط تلك النفسُ كلَّ قسطٍ في ذلك اليوم لا يُقبلْ منها؛ لأن التوبة هناك غيرُ مقبولة، وإنما تُقبَل في الدنيا.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ أي: المتَّخذون دينهم لعباً ولهواً، المغترُّون بالحياة الدنيا ﴿ٱلَّذِينَ أُبۡسِلُواْ﴾ أي: حُرموا الثوابَ وسلِّموا للعذاب، أو بأحد المعاني الباقيةِ للإبسال ﴿بِمَا كَسَبُواْۖ﴾ أي: بسبب أعمالهم القبيحةِ وعقائدهم الزائغة.

واسمُ الإشارة مبتدأٌ، وما فيه من معنى البُعد؛ للإيذان ببعد درجةِ المشار إليهم في سوءِ الحال، وخبرُه الموصول بعده، والجملةُ استئناف سِيقَ إثرَ تحذيرِ أولئك من الإبسال المذكور، لبيان أنَّهم المبتلَون بذلك.

وقوله سبحانه: ﴿لَهُمۡ شَرَابٞ مِّنۡ حَمِيمٖ﴾ استئناف آخر مبيِّن لكيفية الإبسال المذكور، مبنيٌّ على سؤالٍ نشأ من الكلام، كأنه قيل: ماذا لهم حينَ أُبسلوا؟ فقيل: لهم شرابٌ من حميم، أي: ماءٍ حارٍّ يتجرجر ويتردَّد في بطونهم وتتقطَّع به أمعاؤهم ﴿وَعَذَابٌ أَلِيمُۢ﴾ بنارٍ تشتعل بأبدانهم، كما هو المتبادرُ من العذاب ﴿بِمَا كَانُواْ يَكۡفُرُونَ ٧٠﴾ أي: بسبب كفرِهم المستمرِّ في الدنيا.

ويطلق الحميمُ على الماء البارد، فهو ضدٌّ كما في «القاموس»[(١)].

وجوَّز أبو البقاء[(٢)] أن تكونَ جملة «لهم شراب» حالاً من ضمير «أبسلوا»، وأن تكونَ خبراً لاسم الإشارة، ويكون «الذين» نعتاً له، أو بدلاً منه، وأن تكونَ خبراً ثانياً. واختار كما يشير إليه كلامُه أن تكونَ الإشارة إلى النفوس المدلولِ عليها بـ «نفس» وجعلت الجملةُ لبيان تَبِعة الإبسال. واختار كثيرٌ من المحقِّقين ما أشرنا إليه.

وترتيبُ ما ذُكر من العذابين على كفرهم مع أنَّهم معذَّبون بسائر معاصيهم أيضاً حسبما ينطق به قولُه سبحانه: «بما كسبوا» لأنه العمدةُ في أسباب العذاب، والأهمُّ في باب التحذير، أو أُريد ـ كما قيل ـ بكفرهم ما هو أعمُّ منه ومن مستتبعاته من المعاصي.

---

(١) مادة (حمم).

(٢) في الإملاء ٢/٥٦٣.

﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ أخرج ابن جرير[١] وابنُ أبي حاتم[٢] وأبو الشَّيخ عن السُّدِّي: أنَّ المشركين قالوا للمؤمنين: اتَّبعوا سبيلنا واتركوا دينَ محمد، فقال اللهُ تعالى: «قل» إلخ.

وقيل: نزلت في أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنه حين دعاه ابنُه عبدُ الرحمن إلى عبادة الأصنام.

وفي توجيه الأمر إليه ﷺ ما لا يخفَى من تعظيم شأنِ المؤمنين، أو أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه، أي: أنعبد متجاوزين عبادةَ الله تعالى، الجامعِ لجميع صفاتِ الألوهية التي من جملتها القدرةُ على النفع والضَّرّ، ما لا يَقدِر على نفعنا إنْ عبدناه، ولا على ضَرِّنا إذا تركناه، وأدنى مراتبِ المعبودية القدرةُ على ذلك.

وفاعل «ندعوا»، وكذا ما عُطف عليه من قوله سبحانه: ﴿وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا﴾ عامٌّ لسيِّد المخاطبين ﷺ ولغيره، وليس مخصوصاً بالصدِّيق رضي الله عنه بناءً على أنه سببُ النزول.

وفي الآية تغليب؛ إذ لا يُتصوَّر الردُّ على العقب المرادِ به الرجوعُ إلى الشرك منه ﷺ. والمعنى: أيليق بنا معشرَ المسلمين ذلك.

والأعقاب جمع عَقِب، وهو مؤخر الرِّجل، يقال: رجع على عَقِبه، إذا انثنَى راجعاً. ويكنَى به ـ كما قيل ـ عن الذَّهاب من غير رؤيةِ موضعِ القدم، وهو ذهابٌ بلا علم، بخلاف الذهابِ مع الإقبال. وقيل: الردُّ على الأعقاب بمعنى الرجوعِ إلى الضلال والجهلِ شركاً أو غيرَه. والجمهورُ على الأوَّل.

والتعبيرُ عن الرجوع إلى الشِّرك بالردِّ على الأعقاب ـ كما قال شيخ الإسلام[٣] ـ لزيادة تقبيحِه بتصويره بصورةِ ما هو عَلَم في القبح، مع ما فيه من الإشارة إلى كون الشركِ حالةً قد تُركت ونُبذت وراءَ الظهر. وإيثارُ «نُرَدُّ» على نرتدُّ؛

---

(١) في تفسيره ٩/ ٣٢٨-٣٢٩.

(٢) في تفسيره ٤/ ١٣٢٠.

(٣) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٤٩.

لتوجيه الإنكار إلى الارتداد بردِّ الغير، تصريحاً بمخالفة المضلِّين وقطعاً لأطماعهم الفارغة، وإيذاناً بأنَّ الارتداد من غير رادٍّ ليس في حيِّز الاحتمال ليُحتاجَ إلى نفيه وإنكاره.

﴿بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ أي: إلى التوحيد والإسلام، أو إلى سائر ما يترتَّب عليه الفوزُ في الآخرة على ما قيل. والظرف متعلِّق بـ «نرد» مَسوق لتأكيد النكيرِ، لا لتحقيق معنى الردِّ وتصويرِه فقط، وإلَّا لَكفَى أنْ يقال: بعدَ إذ اهتدينا، كأنه قيل: أَنردُّ إلى ذلك بإضلال المضلِّ بعد إذ هدانا اللهُ الذي لا هاديَ سواه. وليست الآيةُ من باب التنازعِ فيما يظهر. ولا أنَّ جملة «ونرد» في موضع الحالِ من ضمير «ندعو» أي: ونحن نردُّ. وجوَّزه أبو البقاء[1].

وقوله سبحانه: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ نعتٌ لمصدر محذوف، أي: أنرد ردًّا مثل ردِّ الذي استهوته... إلخ. وقدَّر الطبرسيّ[2]: أندعوا دعاءً مثلَ دعاءِ الذي... إلخ. وليس بشيءٍ كما لا يخفَى.

وقيل: إنَّه في موضع الحالِ من فاعل «نرد» أي: أَنردُّ على أعقابنا مشبَّهين بذلك.

واعترضه صاحبُ «الفرائد» بأنَّ حاصل الحالية: أَنُردُّ في حال مشابهتِنا، كقولك: جاء زيدٌ راكباً، أي: في حال ركوبِه، والردُّ ليس في حال المشابهة، كما أن المجيءَ في حال الركوب.

وأجاب عنه الطِّيبي بأن الحال مؤكِّدة، كقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥] فلا يَلزم ذلك. ولا يخفَى أنَّه في حيِّز المنع.

والاستهواءُ استفعال، من: هَوَى في الأرض يَهوي، إذا ذهب، كما هو المعروفُ في اللغة، كأنها طلبت هويَّه وحَرَصت عليه، أي: كالذي ذهبت به مَرَدةُ الجنِّ في المهامه والقِفار. والكلام من المركَّب العقلي، أو من التمثيل، حيث شبَّه فيه مَن خلص من الشِّرك ثم نكص على عَقِبيه بحال مَن ذهبت به الشياطينُ في

---

(١) في الإملاء ٢/ ٥٦٥.

(٢) في مجمع البيان ٧/ ٩٩.

المهمه وأضلَّته بعد ما كان على الجادَّة المستقيمة. وليس هذا مبنيًّا على زعمات العربِ كما زعم مَن استهوته الشياطين[١].

وادَّعى بعضهم أنَّ استهوى مِن هَوَى بمعنى سقط، يقال: هَوَى يَهوي هَويًّا بفتح الهاء: إذا سقط من أَعلى إلى أسفلَ، والمقصودُ تشبيه حالِ هذا الضالِّ بحال مَن سقط من الموضع العالي إلى الوَهدة السافلةِ العميقة؛ لأنه في غاية الاضطراب والضَّعف والدَّهشة. ونظيرُ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ٣١].

وفيه بُعد وإنْ قال الإمام: إنَّه أَولى من المعنى الأوَّل[٢]، مع أنه يتوقَّف على ورود الاستفعالِ من هَوَى بهذا المعنى.

وجوَّز أبو البقاء[٣] في «الذي» أن يكونَ مفرداً، أي: كالرَّجل، أو كالفريق الذي، وأن يكونَ جنساً، والمراد: الذين.

وقرأ حمزة: «استهواه» بألفٍ ممالةٍ مع التذكير[٤].

﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أي: جنسِها. والجارُّ متعلِّق بـ «استهوته»، أو بمحذوفٍ وقع حالاً من مفعوله، أي: كائناً في الأرض. وكذا قولُه سبحانه: ﴿حَيْرَانَ﴾ حالٌ منه أيضاً على أنها بدل من الأُولى، أو حالٌ ثانية عند مَن يُجيزها، أو من «الذي»، أو من المستكنِّ في الظرف.

وجوَّز أبو البقاء[٥] أن يكون الجارُّ حالاً من «حيران»، وهو ممنوعٌ من الصرف، ومؤنَّثه: حَيرَى، أي: تائهاً ضالًّا عن الجادَّة لا يدري ما يصنع.

﴿لَهُۥٓ﴾ أي: للمستهوَى ﴿أَصْحَٰبٌ﴾ أي: رُفقة ﴿يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى﴾ أي: الطريقِ المستقيم، أُطلق عليه مبالغةً، على حدِّ: زيدٌ عدلٌ، والجارُّ الأول متعلِّق

---

(١) يعني به الزمخشري، ينظر الكشاف ٢/ ٢٨، وحاشية الشهاب ٤/ ٨١.
(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢٩-٣٠.
(٣) في الإملاء ٢/ ٥٦٥.
(٤) التيسير ص١٠٣.
(٥) في الإملاء ٢/ ٥٦٦.

بمحذوف وقع خبراً مقدَّماً، و«أصحاب» مبتدأ، والجملة إما في محلِّ نصبٍ على أنها صفةٌ لـ «حيران»، أو حالٌ من الضمير فيه، أو من الضمير في الظَّرف، أو بدلٌ من الحال التي قبلها. وإمَّا لا محلَّ لها على أنَّها مستأنفة، وجملةُ «يدعونه» صفة لـ «أصحاب».

وقوله سبحانه: ﴿ائْتِنَا﴾ يقدَّر فيه قول على أنه بدلٌ من «يدعونه» أو حالٌ من فاعله. وقيل: محكيٌّ بالدعاء؛ لأنَّه بمعنى القول. وهذا مبنيٌّ على الخلاف بين البصريِّين والكوفيين في أمثالِ ذلك. والمشهور التقدير، أي: يقولون: ائتنا. وفيه إشارة إلى أنَّهم مهتدون ثابتون على الطَّريق المستقيم، وأنَّ مَن يدعونه ليس مِمَّن يعرف الطريق ليدعَى إلى إتيانه، وإنَّما يُدرِك سمتَ الداعي ومَوردَ النعيق.

وقرأ ابنُ مسعود ـ كما رواه ابنُ جَرير[1] وابنُ الأنباريِّ عن أبي إسحاق ـ: «بيِّناً» على أنه حالٌ من «الهدى»، أي: واضحاً.

﴿قُلْ﴾ لهؤلاء الكفَّار: ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ﴾ الذي هدانا إليه، وهو الإسلام ﴿هُوَ الْهُدَىٰ﴾ أي: وحده، كما يدلُّ عليه تعريفُ الطرفين، أو ضميرُ الفصل، وما عداه ضلال مَحض، وغَيٌّ صرف. وتكريرُ الأمر للاعتناءِ بشأن المأمورِ به، أو لأنَّ ما سبق للزَّجر عن الشرك، وهذا حثٌّ على الإسلام، وهو توطئةٌ لما بعده، فإنَّ اختصاص الهدى بهداه تعالى مما يوجِبُ امتثالَ الأوامر بعده.

﴿وَأُمِرْنَا﴾ عطفٌ على «إن هدى الله هو الهدى» داخلٌ معه تحت القول.

واللام في قوله سبحانه: ﴿لِنُسْلِمَ﴾ للتعليل، ومفعول «أمرنا» الثاني محذوف، أي: أُمرنا بالإخلاص لكي ننقادَ ونستسلم ﴿لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾﴾.

وقيل: هي بمعنى الباء، أي: أمرنا بالإسلام.

وتعقَّبه أبو حيَّان[2] بأنه غريب لا تَعرفه النحاة.

وقيل: زائدة، أي: أُمرنا أن نُسلمَ، على حذف الباء.

---

(١) في تفسيره ٩/ ٣٣٢، والقراءة في القراءات الشاذة لابن خالويه ص٤٤.
(٢) في البحر ٤/ ١٥٨-١٥٩.

وقال الخليل وسيبويهِ ومَن تابعهما: الفعل في هذا وفي نحو ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦] مؤوَّل بالمصدر، وهو مبتدأٌ، واللامُ وما بعدها خبره، أي: أمرنا للإِسلام، وهو نظير: تسمعُ بالمعيديِّ خيرٌ من أن تراه[١]. ولا يخفى بُعْدُه.

وذهب الكسائيُّ والفراء[٢] إلى أنَّ اللام حرف مصدريٌّ بمعنى أنْ، بعد: أَرَدْتُ وأُمِرْتُ، خاصَّة، فكأنه قيل: وأُمرنا أن نُسلم.

والتعرُّض لوصف ربوبيَّته تعالى للعالمين؛ لتعليل الأمرِ وتأكيدِ وجوب الامتثالِ به.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ﴾ ـ أي: الربَّ في مخالفة أمرِه سبحانه ـ بتقدير حرف الجرِّ، وهو عطف على الجارِّ والمجرورِ السابق، وقد صرَّح بدخول «أن» المصدريةِ على الأمر سيبويه وجماعةٌ. وجوِّز أن يُعطفَ «أن أقيموا» على موضعِ «لنسلم» كأنه قيل: أُمرنا أن نُسلِمَ وأن أَقيموا. وقيل: العطفُ على مفعول الأمر المقدَّر، أي: أُمرنا بالإِيمان وإقامةِ الصلاة. وقيل: على قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ إلخ، أي: قل لهم: إنَّ هدى اللهِ هو الهدى وأن أَقيموا. وقيل: على «ائتنا». وقيل غيرُ ذلك.

وذكر الإِمام[٣] أنَّه كان الظاهرُ أن يقال: أُمرنا لنسلمَ ولأنْ نقيمَ، إلَّا أنه عُدل لما ذُكر للإِيذان بأنَّ الكافر ما دام كافراً كان كالغائب الأجنبيِّ، فخوطب بما خوطب به الغُيَّبُ، وإذا أَسلم ودخل في زمرةِ المؤمنين، صار كالقريب الحاضر، فخوطب بما يخاطَب به الحاضرون.

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٢)﴾ جملة مستأنَفة موجبةٌ للامتثال بما أَمر به سبحانه من الأمور الثلاثة. وتقديمُ المعمول لإِفادة الحصر مع رعايةِ الفواصل، أي: إليه سبحانه لا إلى غيره تحشرون يومَ القيامة.

---

(١) تقديره: «أن تسمعَ»، فلما حذف «أن» رفع الفعل، وهو في تأويل المصدر لأجل الحرف المقدر؛ قاله السمين في الدر ٣/ ٦٥٩، وينظر الكتاب ٣/ ١٦١.

(٢) ينظر معاني القرآن ١/ ٣٣٩، وينظر كذلك ما سلف ٥/ ٤٦٢-٤٦٣.

(٣) في التفسير الكبير ١٣/ ٣١.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أي: هذين الأمرينِ العظيمين. ولعله أُريد بخلقهما خلقُ ما فيهما أيضاً، وعدمُ التصريح بذلك؛ لظهور اشتمالِهما على جميع العلويَّات والسُّفليات.

وقولُه سبحانه: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ متعلِّق بمحذوف وقع حالاً من فاعل «خلق» أي: قائماً بالحقّ. ومعنى الآيةِ حينئذٍ ـ كما قيل ـ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧] وجوِّز أن يكونَ حالاً من المفعول، أي: متلبِّسة بالحق. وأن يكون صفةً لمصدر الفعل المؤكّد، أي: خلقاً متلبِّساً بالحق.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ تذييلٌ لِمَا تقدم. والواوُ للاستئناف، واليومُ بمعنى الحين متعلِّق بمحذوف وقع خبراً مقدَّماً، و«قوله» مبتدأ، و«الحق» صفتُه. والمراد بالقول المعنى المصدريُّ، أي: القضاءُ الصواب الجاري على وَفق الحكمة؛ فلذا صحَّ الإِخبار عنه بظرف الزمان، أي: وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقِّية كائنٌ حين يقول سبحانه لشيءٍ من الأشياء: كن، فيكونُ ذلك الشيء.

وتقديمُ الخبر للاهتمام بعموم الوقتِ كما قيل، ونَفَى السعدُ كونَه للحصر؛ لعدم مناسبته، وجعل التقديمَ لكونه الاستعمالَ الشائع.

وتُعقِّب بأنَّ المعروف الشائع تقديمُ الخبر الظرفيِّ إذا كان المبتدأ نكرةً غيرَ موصوفة، أو نكرةً موصوفة، أمَّا إذا كان معرفةً فلم يَقُله أحد.

وقيل: إن «قوله الحق» مبتدأٌ وخبر، و«يوم» ظرفٌ لمضمون الجملة، والواو بحسب المعنى داخلةٌ عليها، والتقديمُ للاعتناء به من حيث إنه مدارُ الحقِّية، وترك ذِكر المقولِ له للثقة بغاية ظهورِه. والمراد بالقول كلمةُ «كن» تحقيقاً أو تمثيلاً. والمعنى: وأمرُه سبحانه المتعلِّق بكل شيءٍ يريد خلقَه من الأشياء حين تعلُّقه به لا قبلَه ولا بعدَه من أفراد الأحيان الحقُّ، أي: المشهود له بالحقِّية.

وقيل: إنَّ الواو للعطف، و«يوم» إمَّا معطوف على «السموات» فهو مفعول لـ «خلق» مثله، والمراد به يومُ الحشر، أي: وهو الذي أَوجد السماواتِ والأرضَ وما فيهما وأَوجد يومَ الحشر والمعاد. وإمَّا على الهاء في «اتقوه» فهو مفعولٌ به مثله أيضاً، والكلام على حذفِ مضاف، أي: اتَّقوا اللهَ تعالى واتَّقوا هولَ ذلك

اليومِ وعقابَه وفزعه. وإمّا متعلق بمحذوف دلَّ عليه «بالحق» أي: يقوم بالحقِّ يوم... إلخ. وهو إعراب متكلَّف كما قال أبو حيَّان[١]. وقيل: إنه معطوفٌ على «بالحقِّ» وهو ظرفٌ لـ «خلق»، أي: خلق السماواتِ والأرضَ بِعظَمها حين قال: كن، فكان. والتعبيرُ بصيغة الماضي إحضارٌ للأمر البديع. وفيه أنه يتوقَّف على صحّة عطفِ الظرفِ على الحال بناءً على أنَّ الحال ظرفٌ في المعنى. وهو تكلُّف. و«قوله الحق» مبتدأٌ وخبر، أو فاعلُ «يكون» على معنى: وحينَ يقول لقوله الحقّ، أي لقضائه: كن، فيكون. والمراد به حين يكوِّن الأشياءَ ويُحدِثها، أو: حين تقوم القيامة، فيكون التكوين إحياءَ الأمواتِ للحشر. وقيل غيرُ ذلك، فتدبَّر.

﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ أي: استقرَّ الملك له في ذلك اليومِ صورةً ومعنًى، بانقطاع العلائقِ المجازيّة الكائنةِ في الدنيا المصحِّحة للمالكية في الجملة، فلا يدَّعيه غيرُه بوجه.

والصُّور: قَرن ينفخ فيه كما ثبت في الأحاديث، و اللهُ تعالى أعلم بحقيقته. وقد فصِّلت أحوالُه في كتب السنَّة، وصاحبه إسرافيلُ عليه السلام على المشهور. وأخرج البزَّار والحاكمُ عن أبي سعيد الخدريِّ مرفوعاً: «إنَّ مَلَكين موكَّلين بالصُّور ينتظران متى يؤمرانِ فيَنفخان»[٢].

وقرأ قتادة: «في الصُّوَر» جمعُ صورة[٣]، والمراد بها الأبدانُ التي تقوم بعد نفخ الرُّوحِ فيها لربِّ العالمين.

﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ أي: كلِّ غيبٍ وشهادة ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ﴾ في كلِّ ما يفعله ﴿ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ بجميع الأمورِ الخفيَّة والجلية. والجملة تذييلٌ لما تقدَّم، وفيه لفٌّ ونشر مرتَّب.

❁ ❁ ❁

---

(١) في البحر ٤/ ١٦١.

(٢) مسند البزار (٣٤٢٤ - كشف الأستار)، والمستدرك ٤/ ٥٥٩، وأخرجه ابن ماجه (٤٢٧٣).

(٣) نسبها ابن خالويه في القراءات الشاذة ص٣٨ وأبو حيان في البحر ٤/ ١٦١ للحسن.

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ اعلم أنَّ بعض ساداتنا الصوفيّةِ قدَّس الله تعالى أسرارَهم ذكروا أنَّ للغيب مراتبَ، أُولاها: غيبُ الغيوب، وهو علم اللهِ تعالى المسمَّى بالعناية الأُولى. وثانيتها: غيبُ عالَم الأرواح، وهو انتقاشُ صورة كلِّ ما وجد وسيوجد من الأزل إلى الأبد في العالَم الأوَّل العقلي الذي هو روحُ العالم المسمَّى بأمِّ الكتاب، على وجه كليٍّ وهو القضاءُ السابق. وثالثتها: غيب عالَم القلوبِ، وهو ذلك الانتقاشُ بعينه مفصَّلاً تفصيلاً علميًّا كليًّا وجزئيًّا في عالم النفسِ الكلية التي هي قلبُ العالَم المسمَّى باللوح المحفوظ. ورابعتها: غيب عالَم الخيالِ، وهو انتقاشُ الكائنات بأسرها في النفوس الجزئيةِ الفلكية منطبعةً في أجرامها معيَّنةً مشخَّصة مقارِنة لأوقاتها على ما يقع بعينه. وذلك العالَم هو الذي يعبَّر عنه بالسماء الدُّنيا؛ إذ هو أقربُ مراتبِ الغيوب إلى عالَم الشهادة ولوحِ القَدَر الإِلهيِّ الذي هو تفصيلُ قضائه سبحانه.

وذكروا أنَّ علم اللهِ تعالى الذي هو العنايةُ الأُولى عبارةٌ عن إحاطته سبحانه بالكلِّ حضوراً، فالخزائن المشتملةُ على جميع الغيوبِ حاضرةٌ لذاته، وليس هناك شيءٌ زائد، ولا يعلمها إلَّا هو سبحانه. وكذا أبوابُ تلك الخزائنِ مغلَقة، مفاتيحُها بيده تعالى لا يطَّلع على ما فيها أحدٌ غيرُه عزَّ وجلَّ، وقد يفتح منها ما شاء لمن يشاء.

هذا وقد يقال: حقَّق كثيرٌ من الراسخين في العلم أنَّ حقائق الأشياءِ وماهياتها ثابتةٌ في الأزل، وهي في ثبوتها غيرُ مجعولةٍ، وإنما المجعولُ الصُّوَر الوجودية، وهي لا تتبدَّل ولا تتغيَّر، ولا تتَّصف بالهلاك أصلاً، كما يشير إليه قولُه تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] بناءً على عود الضمير إلى الشيء وتفسيرِ الوجهِ بالحقيقة، وعلمُ الله تعالى بها حضوريٌّ، وهي كالمرايا لصُوَرها الحادثة، فتكون تلك الصورُ مشهودةً لله تعالى أزلاً مع عدمها في نفسها ذهناً وخارجاً، وقد بيَّنوا انطواءَ العلم بها في العلم بالذَّات بجميع اعتباراته التي منها كونُه سبحانه مبدأً لإفاضة وجوداتها عليها بمقتضَى الحكمة، فيمكن أن يقال: إنَّ المفاتح بمعنى الخزائن إشارةٌ إلى تلك الماهياتِ الأزلية التي هي كالمرايا لما غاب عنَّا من الصُّوَر، وتلك حاضرةٌ عنده تعالى أزلاً، ولا يعلمها علماً حضوريًّا غيرَ محتاج إلى صورة ظِلِّية إلَّا هو جلَّ وعلا. وهذا ظاهرٌ لمن أخذت العنايةُ بيده.

﴿وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ﴾ أي: بَرِّ النفوس من ألوان الشهواتِ ومراتبها ﴿وَٱلۡبَحۡرِ﴾ أي: بحر القلوب من لآلئ الحِكَم ومرجانِ العِرفان. ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ﴾ من أوراق أشجارِ اللُّطف والقهر في مَهْيَع النفسِ وخِضَمِّ القلب ﴿إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾ في سائر أحوالِها. ﴿وَلَا حَبَّةٍ﴾ من بِذر الجلالِ والجمال ﴿فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ﴾ وهو عالم الطبائعِ والأشباح ﴿وَلَا رَطۡبٍ﴾ من الإلهامات التي تَرِد على القلب بلطفٍ من غير انزعاج ﴿وَلَا يَابِسٍ﴾ من الوساوس والخَطَرات التي تَفزع منها النفسُ حين تَرِد عليها ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ وهو عِلمُه سبحانه الجامع.

وبعضهم لم يؤوِّل شيئاً من المذكورات، وفسَّر الكتابَ بسماء الدنيا؛ لتعيُّن هذه الجزئياتِ فيها. ويمكن أن يقالَ: إنَّ الكتاب إشارةٌ إلى ماهيات الأشياء، وهي المسمَّاة بالأعيان الثابتة. ومعنى كونِها فيها ما أشرنا إليه أنَّ تلك الأعيانَ كالمرايا لهذه الموجوداتِ الخارجية.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ﴾ أي: يُنيمكم. وقيل: يتوفَّاكم بطيران أَرواحِكم في الملكوت وسيرِها في رياض حَضرات اللَّاهوت.

وقيل: يمكن أن يكونَ المعنى: وهو الذي يضيِّق عليكم إلى حيثُ يكاد تزهقُ أرواحكم في ليل القهرِ وتجلِّي الجلال.

﴿وَيَعۡلَمُ مَا جَرَحۡتُم﴾ أي: كسبتم ﴿بِٱلنَّهَارِ﴾ من الأعمال مطلقاً. وقيل: من الأعمال الشاقَّة على النفس المؤلمةِ لها، كالطاعات. وقيل: يحتمل أن يكونَ المعنى: ويعلم ما كسبتموه بنهار التجلِّي الجماليِّ من الأُنس أو شواردِ العرفان ﴿ثُمَّ يَبۡعَثُكُمۡ فِيهِ﴾ أي: فيما جرحتم من صُوَر أعمالِكم ومكاسبكم الحسنةِ والقبيحة. وقيل: الحسنة. وقيل: فيما كسبتموه في نهار التجلِّي. وأوَّل الأقوالِ هنا وفيما تقدَّم أَوْلى.

﴿لِيُقۡضَىٰٓ أَجَلٞ مُّسَمّٗى﴾ أي: معيَّن عنده ﴿ثُمَّ إِلَيۡهِ مَرۡجِعُكُمۡ﴾[1] في عين الجمعِ المطلق ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ بإظهار صورِ أعمالكم عليكم وجزائكم بها.

﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ لأنَّه الوجود المطلقُ حتى عن قيد الإطلاق، وله الظهورُ حَسبَما تقتضيه الحكمةُ، ولا تقيِّده المظاهرُ ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ﴾ [البروج: ٢٠].

---

(١) في الأصل و(م): «ثم إلى ربكم ترجعون». والمثبت هو الصواب.

﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ وهي القوى التي ينطبع فيها الخيرُ والشرُّ ويصير هيئةً أو مَلَكة، ويظهر عند انسلاخِ الرُّوح ويتمثَّل بصورٍ مناسبة، أو القُوى السماويةُ التي تنتقش فيها الصورُ الجزئية ولا تغادر صغيرةً ولا كبيرةً.

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ قيل: هم نفسُ أولئك الحفظةِ وقد أودع اللهُ تعالى فيهم القدرةَ على التَّوفِّي.

﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ في عين الجمعِ المطلَق ﴿مَوْلَىٰهُمُ﴾ أي: مالكِهم الذي يلي سائرَ أحوالهم؛ إذ لا وجودَ لها إلَّا به ﴿ٱلْحَقِّ﴾ وكلُّ ما سواه باطل.

وذكر بعضُ أهل الإشارة أنَّ هذه أرجَى آيةٍ في كتاب الله تعالى، بناءً على أنَّ الله تعالى أَخبر برجوعِ العبدِ إليه سبحانه، وخروجِه من سجن الدنيا وأيدي الكاتبين، واصفاً نفسَه له بأنَّه مولاه الحقُّ، المُشعر بأنَّ غيره سبحانه لا يُعدُّ مولًى حقًّا. ولا شكَّ أنه لا أعزَّ للعبد من أن يكونَ مردُّه إلى مولاه.

﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ إذ ظهورُ الأعمالِ بالصُّور المناسبة آنَ مفارقةِ الرُّوح للجسد.

﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ﴾ وهي الغَواشي النفسانية ﴿وَٱلْبَحْرِ﴾ وهي حُجُب صفاتِ القلب ﴿تَدْعُونَهُۥ﴾ إلى كشفها ﴿تَضَرُّعًا﴾ في نفوسكم ﴿وَخُفْيَةً﴾ في أسراركم: ﴿لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ﴾ الغواشي والحجبِ ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ نعمةَ الإنجاء بالاستقامة والتمكين.

﴿قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا﴾ بأنوار تجلِّياتِ صفاته، ﴿وَمِن كُلِّ كَرْبٍ﴾ سوى ذلك بأنْ يمنَّ عليكم بالفناء ﴿ثُمَّ أَنتُمْ﴾ بعد علمِكم بقدرته تعالى على ذلك ﴿تُشْرِكُونَ﴾ به أنفسَكم وأهواءَكم فتعبدونها.

﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ بأن يحجبَكم عن النظر في الملكوت، أو بأن يقهرَكم باحتجابكم بالمعقولات والحجبِ الرُّوحانية ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ بألَّا يسهِّلَ عليكم القيامَ على باب الرُّبوبية بنعت الخدمةِ وطلبِ الوُصلة، أو بأن يحجبَكم بالحجب الطبيعية ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾ فرقاً مختلفةً، كلُّ فِرقة على دين قوَّة من القُوى تقابل الفرقةَ الأخرى، أو يجعل أنفسَكم مختلفةَ العقائد، كلُّ فرقةٍ

على دين دجّال ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ بالمنازعات والمجادلاتِ حَسبَما يقتضيه الاختلاف.

﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ﴾ أي: ما ينبَّأ عنه ﴿مُّسْتَقَرٌّ﴾ أي: محلٌّ وقوعٍ واستقرار ﴿وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ حين يكشف عنكم حجب أبدانِكم.

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ بإظهار صفاتِ نفوسهم وإِثبات العلم والقدرةِ لها ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ لأنّهم محجوبون مشركون.

﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ وهم المتجرِّدون عن صفاتهم ﴿مِنْ حِسَابِهِم﴾ أي: من حساب هؤلاءِ المحجوبين ﴿مِّن شَيْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ﴾ أي: فليذكِّروهم بالزَّجر والردع ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾، أي: يحترزون عن الخوض.

وجوِّز أن يكونَ المعنى أنَّ المتجرِّدين لا يحتجبون بواسطة مخالطةِ المحجوبين، ولكن ذكَّرناهم لعلهم يَزيدون في التقوى.

﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ أي: اترك الذين عادتُهم اللعبُ واللهو؛ فإنَّهم قد حُجبوا بما رسخَ فيهم عن سماع الإنذار وتأثيره فيهم ﴿وَذَكِّرْ بِهِ﴾ أي: بالقرآن كراهةَ ﴿أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ أي: تُحجب بكسبها بأن يصيرَ لها ملكة، أي: ذكِّر مَن لم يكن دِينه اللعبَ واللهو؛ لئلَّا يكونَ دينه ذلك، وأمَّا مَن وصل إلى ذلك الحدِّ، فلا ينفعه التذكيرُ.

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ۖ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ وهو شدَّة الشوقِ إلى الكمال ﴿وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وهو الحِرمان عنه بسبب الاحتجابِ بما كَسبوا.

﴿قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ أي: أنعبد مَن ليس له قدرةٌ على شيءٍ أصلاً؛ إذ لا وجودَ له حقيقةً ﴿وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا﴾ بالشِّرك ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ إلى التوحيد الحقيقيِّ ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ﴾ من الوهم والتخيُّل ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ أي: أرضِ الطبيعة ومهامهِ النفس ﴿حَيْرَانَ﴾ لا يدري أين يذهب ﴿لَهُ أَصْحَابٌ﴾ من الفِكر والقُوى النظريةِ ﴿يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى﴾ الحقيقيِّ، يقولون: ﴿ائْتِنَا﴾ فإنَّ الطريق الحقَّ عندنا، وهو لا يسمع ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ﴾ وهو طريقُ التوحيد ﴿هُوَ الْهُدَىٰ﴾ وغيرُه غيرُه ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بمحو صفاتنا.

﴿وَأَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ الحقيقيةَ، وهي الحضور القلبيُّ. قال ابنُ عطاء: إقامة الصلاة: حِفظُها مع الله تعالى بالأسرار. ﴿وَٱتَّقُوهُ﴾ أي: اجعلوه سبحانه وقاية بالتخلُّص عن وجودكم ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ بالفَناء فيه سبحانه.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ أي: سماواتِ الأرواح ﴿وَٱلْأَرْضَ﴾ أي: أرضِ الجسم ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ أي: قائماً بالعدل الذي هو مقتضى ذاته ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ وهو وقتُ تعلُّق إرادته سبحانه القديمة بالظهور في التعيُّنات ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ لاقتضائه ما اقتضاه على أحسنِ نظام، وليس في الإمكان أبدعُ مِمَّا كان.

﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ وهو وقتُ إفاضة الأرواح على صُوَر المكنوناتِ التي هي ميتةٌ بأنفسها، بل لا وجودَ لها ولا حياة ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ﴾ أي: حقائقِ عالَم الأرواح، ويقال له: المَلَكوت ﴿وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ أي: صورِ عالَم الأشباح، ويقال له: المُلك ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ﴾ الذي أفاضَ على القوابل حسب القابلياتِ ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ بأحوالها ومقدارِ قابليَّاتها، لا حكيمَ غيرُه ولا خبيرَ سواه.

❁ ❁ ❁

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ﴾ نصب عند بعضِ المحقِّقين على أنَّه مفعولٌ به لفعل مضمَر خوطب به النبيُّ ﷺ معطوفٍ على «قل أندعوا» لا على «أقيموا» لفساد المعنى، أي: واذكر يا محمدُ لهؤلاء الكفارِ ـ بعد أن أنكرتَ عليهم عبادةَ ما لا يَقدر على نفعٍ ولا ضَرٍّ، وحقَّقْتَ أنَّ الهدى هو هدى اللهِ تعالى وما يَتْبعه من شؤونه تعالى ـ وقتَ قول إبراهيمَ عليه السلام الذين يدَّعون أنَّهم على مِلَّته موبِّخاً ﴿لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ على عبادة الأصنام، فإنَّ ذلك مِمَّا يبكِّتهم وينادي بفساد طريقتِهم.

وآزر بزِنَة آدم: عَلَم أعجميٌّ لأبي إبراهيم عليه السلام، وكان من قريةٍ من سواد الكوفة. وهو بدلٌ من «إبراهيم»[1] أو عطفُ بيانٍ عليه. وقال الزجَّاج[2]: ليس بين النسَّابين اختلافٌ في أنَّ اسم أبي إبراهيمَ عليه السلام تارَح، بتاء مثنَّاة فوقيةٍ وألفٍ بعدها راءٌ مهمَلة مفتوحةٌ وحاء مهمَلة، ويُروَى بالخاء المعجمة.

---

(١) كذا في (م) والأصل، ولعله سبق قلم، والصواب أنه بدل من أبيه.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٦٥.

وأَخرج ابنُ المنذر بسند صحيح عن ابن جُرَيج أنَّ اسمه تيرح أو تارح. وأخرج ابنُ أبي حاتم عن ابن عباسٍ ﷺ أنَّ اسم أبي إبراهيم عليه الصلاة السلام يازر، واسم أمِّه مثلى[١].

وإلى كون «آزر» ليس اسماً له ذهب مجاهدٌ وسعيد بن المسيَّب وغيرُهما، واختلفَ الذاهبون إلى ذلك، فمنهم من قال: إنَّ آزر لقبٌ لأَبيه عليه السلام. ومنهم مَن قال: اسمُ جدِّه. ومنهم مَن قال: اسم عمِّه، والعمُّ والجدُّ يسمَّيان أباً مجازاً. ومنهم مَن قال: هو اسمُ صنم، وروي ذلك عن ابن عباسٍ والسدِّي ومجاهدٍ ﷺ. ومنهم مَن قال: هو وصفٌ في لغتهم ومعناه المخطئ. وعن سليمان[٢] التيميِّ قال: بلغني أنَّ معناه الأَعوج. وعن بعضهم أنه الشيخُ الهَرِم بالخُوارزمية.

وعلى القولِ بالوصفية يكون منعُ صرفِه للحمل على موازنه، وهو فاعَلٌ المفتوحُ العين؛ فإنه يغلب منعُ صرفه لكثرته في الأعلام الأعجميَّة. وقيل: الأَوْلى أن يقالَ: إنه غلب عليه فأُلحق بالعَلَم. وبعضُهم يجعله نعتاً مشتقًّا من الأَزر بمعنى القوة، أو الوِزر بمعنى الإثم، ومَنْع صرفِهِ حينئذٍ للوصفية ووزنِ الفعل؛ لأنَّه على وزن أَفعل. وعلى القول بأنَّه بمعنى الصنمِ يكون الكلامُ على حذف مضافٍ وإقامةِ المضاف إليه مُقامَه، أي: عابد آزرَ.

وقرأ يعقوبُ: «آزرُ»[٣] بالضمِّ على النداء. واستُدلَّ بذلك على العَلَمية، بناءً على أنه لا يُحذف حرفُ النداء إلَّا من الأَعلام، وحذفُه من الصفات شاذٌّ، أي: يا آزر ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾ أي: أَتجعلها لنفسك آلهةً، على توجيه الإنكار إلى اتِّخاذ الجنسِ من غير اعتبارِ الجمعية، وإنَّما إيرادُ صيغةِ الجنسِ باعتبار الوقوع.

وقرئ: «أَأَزْراً»[٤] بهمزتين: الأُولى استفهاميةٌ مفتوحة، والثانيةُ مفتوحةٌ

---

(١) كذا في الدر المنثور ٣/ ٢٣ ونسبه أيضاً لأبي الشيخ، وفي تفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٢٤ أن اسم أمه مثانى.

(٢) في الأصل و(م): سلمان، والتصويب من الدر المنثور ٣/ ٢٣، وتفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٢٥.

(٣) النشر ٢/ ٢٥٩.

(٤) القراءات الشاذة ص٣٨، والمحتسب ١/ ٢٢٣.

ومكسورة، وهي إمَّا أصلية أو مبدَلةٌ من الواو. ومَن قرأ بذلك قرأ «تتخذ» بإسقاط الهمزة، وهو مفعولٌ به لفعلٍ محذوف، أي: أتعبد أزْراً، على أنه اسمُ صنم، ويكون «تتخذ» إلخ بياناً لذلك وتقريراً، وهو داخلٌ تحت الإنكار. أو مفعولٌ له على أنه بمعنى القوَّة، أي: ألأجلِ القوَّة تتخذ أصناماً آلهة؟ والكلام إنكار لتعزُّزه بها، على طريقة قولِه تعالى: ﴿أَيَبۡتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلۡعِزَّةَ﴾ [النساء: ١٣٩] وجوِّز أن يكونَ حالاً أو مفعولاً ثانياً لـ «تتخذ».

وأعرب بعضُهم «آزر» على قراءة الجمهورِ على أنَّه مفعولٌ لمحذوف، وهو بمعنى الصنم أيضاً، أي: أتعبد آزر؟ وجَعل قولَه سبحانه: «أتتخذ» إلخ تفسيراً وتقريراً، بمعنى أنَّه قرينةٌ على الحذف لا بمعنى التفسيرِ المصطَلح عليه في باب الاشتغال؛ لأنَّ ما بعدَ الهمزةِ لا يعمل فيما قبلَها، وما لا يعمل لا يفسِّر عاملاً كما تقرَّر عندهم.

والذي عوَّل عليه الجمُّ الغفير من أهل السنَّة أنَّ آزر لم يكن والدَ إبراهيمَ عليه السلام، وادَّعوا أنه ليس في آباء النبيِّ ﷺ كافرٌ أصلاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لم أزل أُنقل من أَصلاب الطَّاهرين إلى أرحام الطَّاهرات»[١] والمشركون نَجَس. وتخصيصُ الطهارةِ بالطهارة من السِّفاح لا دليلَ له يعوَّل عليه. والعِبرة لعموم اللفظِ لا لخصوص السَّبب.

وقد أَلَّفوا في هذا المطلبِ الرسائلَ واستدلُّوا له بما استدلُّوا. والقولُ بأنَّ ذلك قولُ الشيعة كما ادَّعاه الإمام الرازيُّ[٢] ناشئٌ من قلَّة التتبُّع. وأكثرُ هؤلاءِ على أنَّ آزر اسمٌ لعمِّ إبراهيمَ عليه السلام. وجاء إطلاقُ الأب على العمِّ في قوله تعالى: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾ [البقرة: ١٣٣] وفيه إطلاقُ الأب على الجدِّ أيضاً.

وعن محمد بنِ كعبٍ القُرَظي أنه قال: الخالُ والد والعمُّ والد، وتلا هذه الآيةَ. وفي الخبر: «رُدُّوا عليَّ أبي العباسَ»[٣].

---

(١) كذا ذكره الرازي في التفسير الكبير ١٣/ ٣٣، ولم نقف عليه مسنداً.

(٢) في تفسيره ١٣/ ٣٨.

(٣) أخرجه مطولاً ابن أبي شيبة ١٤/ ٤٨٠-٤٨٥، والطحاوي في معاني الآثار ٣/ ٣١٢-٣١٥ عن عكرمة مرسلاً بلفظ: «ردوا علي أبي، ردوا علي أبي، إن عم الرجل صنو أبيه....».

وأيَّد بعضُهم[١] دعوى أنَّ أبا إبراهيم عليه السلام الحقيقيَّ لم يكن كافراً وإنَّما كان الكافر عمَّه بما أخرجه ابنُ المنذر في تفسيره بسندٍ صحيح عن سليمانَ بن صُرَد قال: لَمَّا أرادوا أن يُلقوا إبراهيمَ عليه السلام في النار، جعلوا يجمعون الحطب، حتى إنْ كانت العجوزُ لَتجمع الحطب، فلما تحقَّق ذلك قال: حسبي اللهُ ونِعمَ الوكيل، فلما ألقوه قال اللهُ تعالى: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩] فكانت، فقال عمُّه: من أجلي دفع عنه، فأرسل اللهُ تعالى عليه شرارةً من النار، فوقعت على قدمه فأحرقته.

وبما أخرج عن محمد بنِ كعب وقتادةَ ومجاهدٍ والحسنِ وغيرِهم أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يزل يستغفر لأبيه حتى مات، فلمَّا مات تبيَّن له أنه عدوٌّ لله، فلم يستغفر له[٢]. ثم هاجر بعد موتِه وواقعةِ النار إلى الشام، ثم دخل مصرَ واتَّفق له مع الجبَّار ما اتفق، ثم رجع إلى الشَّام ومعه هاجر، ثم أمره اللهُ تعالى أن ينقلَها وولدَها إسماعيلَ إلى مكةَ، فنقلهما، ودعا هناك فقال: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ﴾ إلى قوله: ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡحِسَابُ﴾ [إبراهيم: ٣٧-٤١] فإنه يُستنبط من ذلك أنَّ المذكور في القرآن بالكفر هو عمُّه، حيث صرَّح في الأثر الأوَّل أنَّ الذي هلك قبل الهجرةِ هو عمُّه، ودلَّ الأثرُ الثاني على أنَّ الاستغفار لوالديه كان بعد هلاكِ أبيه بمدَّة مديدة، فلو كان الهالكُ هو أبوه الحقيقيُّ، لم يصحَّ منه عليه السلام هذا الاستغفارُ له أصلاً، فالذي يظهر أنَّ الهالك هو العمُّ الكافر المعبَّر عنه بالأب مجازاً، وذلك لم يستغفرْ له بعد الموت، وأنَّ المستغفَر له إنَّما هو الأبُ الحقيقيُّ وليس بآزر، وكأن في التعبير بالوالد في آية الاستغفارِ وبالأب في غيرها إشارةٌ إلى المغايرة.

ومن الناس مَن احتجَّ على أن آزرَ ما كان والدَ إبراهيم عليه السلام بأنَّ هذه الآيةَ دالَّة على أنه عليه السلام شافَهه بالغِلظة والجفاء؛ لقوله تعالى فيها: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ﴾ أي: الذين يتَّبعونك في عبادتها ﴿فِي ضَلَٰلٖ﴾ عظيمٍ عن الحقِّ

---

(١) هو السيوطي في الحاوي ٢/ ٣٧٤، وعنه نقل المصنف.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم ٦/ ١٨٩٤ عن ابن عباس موقوفاً، وصحح إسناده السيوطي في الحاوي ٦/ ١٨٩٤.

﴿مُبِينٍ ۝٧٤﴾ أي: ظاهرٍ لا اشتباهَ فيه أصلاً، ومشافهةُ الأبِ بالجفاء لا يجوز؛ لما فيه من الإيذاء، وآية التأفيفِ بفحواها تعمُّ سائرَ أنواعِ الإيذاءات، كعمومها للأَب الكافرِ والمسلم. وأيضاً إنَّ الله تعالى لَمَّا بعث موسى عليه السلام إلى فرعونَ أمره بالرِّفق معه والقولِ الليِّن له، رعايةً لحقِّ التربية، وهي في الوالد أتمُّ. وأيضاً الدعوةُ بالرِّفق أكثرُ تأثيراً؛ فإن الخشونة توجِب النُّفرة، فلا تليق من غير إبراهيمَ عليه السلام مع الأجانب، فكيف تليقُ منه مع أبيه وهو الأوَّاه الحليم.

وأُجيب بأنَّ هذا ليس من الإيذاء المحرَّم في شيء، وليس مقتضَى المقامِ إلَّا ذاك، ولا نسلِّم أن الداعيَ لأمر موسى عليه السلام باللِّين مع فرعونَ مجردُ رعايةِ حقِّ التربية، وقد يقسو الإنسانُ أحياناً على شخصٍ لمنفعته، كما قال أبو تمام:

فقسا ليزدجروا ومَن يكُ حازماً فليقسُ أحياناً على من يرحمُ[(١)]

وقال أبو العلاء المعري:

اِضرب وليدك وادلُله على رَشَدٍ ولا تقل هو طفلٌ غير محتلمِ
فرُبَّ شَقٍّ برأسٍ جرَّ منفعةً وقِس على شَقِّ رأسِ السهمِ والقلم[(٢)]

وقال ابنُ خفاجة الأندلسي[(٣)]:

نبِّه وليدَك من صِباه بزجرةٍ فلَربَّما أغفَى هناك ذكاؤهُ
وانْهَرْه حتى تستهلَّ دموعه في وجنتَيه وتلتظيْ أحشاؤه
فالسيف لا يذكو بكفِّك نارُه حتى يسيلَ بصفحتيهِ ماؤه

وكونُ الرفقِ أكثرَ تأثيراً غيرُ مسلَّم على الإطلاق؛ فإنَّ المقاماتِ متفاوتة، كما يُنبئ عن ذلك قولُه تعالى لنبيِّه عليه الصلاة والسلام تارةً: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وأخرى: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] نعم لو ادَّعى أنَّ ما ذكر مؤيِّد لكون آزرَ ليس أباً حقيقيًّا لإبراهيم عليه السلام، لَربَّما قُبل، وحيث ادَّعى أنه حجَّة على ذلك، فلا يُقبل. فتدبَّر.

(١) ديوان أبي تمام ٣/ ٢٠٠ بشرح الخطيب التبريزي، وسلف ٥/ ٨٨.
(٢) لزوم ما لا يلزم ٣/ ١٤٧٥، والشطر الأخير فيه: وقس على نفع شق الرأس في القلم.
(٣) ديوانه ص١٤.

والرؤية إمَّا عِلمية والظرفُ مفعولها الثاني، وإمَّا بصرية فهو حالٌ من المفعول، والجملة تعليلٌ للإنكار والتوبيخ.

ومنشأ ضلالِ عبدةِ الأصنام ـ على ما يُفهَم من كلام أبي معشرٍ جعفر بن محمد المنجِّم البلخيِّ(١) في بعض كتبه ـ اعتقادُ أنَّ الله تعالى جسمٌ، فقد نقل عنه الإمام(٢) أنَّه قال: إن كثيراً من أهل الصينِ والهند كانوا يُثبتون الإلهَ والملائكة، إلَّا أنَّهم يعتقدون أنَّه سبحانه جسمٌ ذو صورة كأحسنِ ما يكون من الصور، والملائكة أيضاً صورٌ حسنة، إلَّا أنهم كلَّهم محتجبون بالسماوات عندهم، فلا جرمَ اتَّخذوا صوراً وتماثيلَ أنيقة المنظر، حسنةَ الرُّواء والهيكل، وجعلوا الأحسنَ هيكلَ الإله، وما دونه هيكلَ المَلَك، وواظبوا على عبادة ذلك قاصدين الزُّلفى من اللهِ تعالى ومن الملائكة.

وذكر الإمام نفسُه(٣) في أصل عبادةِ الأصنام أنَّ الناس رأوا تغيُّرات أحوالِ هذا العالَم الأسفل مربوطةً بتغيُّرات أحوالِ الكواكب، فزعموا ارتباطَ السعادةِ والنُّحوسةِ بكيفيَّة وقوعِها في الطوالع، ثم غلب على ظنِّ أكثرِ الخلق أنَّ مبدأ حدوثِ الحوادث في هذا العالَم هو الاتصالاتُ الفلكية والمناسباتُ الكوكبية، فبالغوا في تعظيم الكواكب. ثم منهم مَن اعتقد أنَّها واجبةُ الوجود لذاتها، ومنهم مَن اعتقد حدوثَها وكونَها مخلوقةً للإله الأكبر، إلَّا أنهم قالوا: إنَّها مع ذلك هي المدبِّرةُ لأحوال العالَم. وعلى كلا التقديرَين اشتغلوا بعبادتها. ولَمَّا رأوها قد تغيبُ عن الأبصار، اتخذوا لكلِّ كوكبٍ صنماً من الجوهر المنسوب إليه بزعمهم، وأقبلوا على عبادته، وغرضُهم من ذلك عبادةُ تلك الكواكبِ والتقرُّبُ إليها؛ ولهذا أقام الأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام الأدلَّةَ على أنَّ الكواكب لا تأثيرَ لها البتَّةَ في أحوال هذا العالَم، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] بعد أن بيَّن أنَّ الكواكب مسخَّرة. وعلى أنَّها لو قدِّر صدورُ فعلٍ منها وتأثيرٌ في هذا العالَم، لا تخلو عن

(١) المتوفى سنة (٢٧٢ هـ). كان إمام وقته في فنه، له مصنفات منها: الزيج، الطبائع، الملاحم، وغير ذلك. أخبار الحكماء للقفطي ص١٠٦، ووفيات الأعيان ١/ ٣٥٨.

(٢) في تفسيره ١٣/ ٣٧.

(٣) في تفسيره ١٣/ ٣٦.

دلائل الحدوثِ وكونِها مخلوقةً، فيكون الاشتغالُ بعبادة الفرعِ دون عبادة الأصلِ ضلالاً محضاً.

ويُرشد إلى أنَّ حاصل دينِ عَبَدة الأصنامِ ما ذكر أنَّه سبحانه بعد أنْ حكى توبيخَ إبراهيمَ عليه السلام لأبيه على اتِّخاذها، أقام الدليلَ على أنَّ الكواكب والقمرَ لا يصلح شيءٌ منها للإلهية.

وأنا أقول: لعل هذا سببٌ في عبادة الأصنامِ أوَّلاً، وأمَّا سببُ عبادةِ العرب لها فغيرُ ذلك؛ قال ابنُ هشام: حدَّثني بعض أهلِ العلم أنَّ عَمرَو بن لُحَيٍّ ـ وهو أوَّل مَن غيَّر دين إبراهيمَ عليه السلام ـ خرج من مكةَ إلى الشَّام في بعض أسفاره، فلمَّا قدم أرض البَلقاء ـ وبها يومئذ العمالقةُ أولادُ عِملاق، ويقال: عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السَّلام ـ رآهم يعبدون الأصنامَ، فقال لهم: ما هذه التي أراكم تعبدون؟ فقالوا: هذه الأصنامُ نعبدها ونستمطر بها فتمطرنا، ونستنصر بها فَتنصرنا، فقال لهم: ألا تُعطوني منها صنماً فأسيرَ به إلى أرض العربِ فيعبدونه؟ فأعطَوه صنماً يقال له هُبَل، فقدم به مكةَ، فنَصَبه وأمر الناسَ بعبادته[1].

وقال ابن إسحاق: يزعمون أنَّ أوَّل ما كانت عبادةُ الحجارة في بني إسماعيلَ عليه السلام؛ وذلك أنَّه كان لا يَظعن من مكةَ ظاعنٌ منهم حينَ ضاقت عليهم والتمسوا الفَسْحَ في البلاد، إلَّا حمل معه حجراً من حجارة الحرمِ تعظيماً للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة، حتى خَلَفهم الخَلْفُ ونسُوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيمَ وإسماعيلَ عليهما السلام غيرَه، فعبدوا الأوثانَ، فصاروا على ما كانت الأُمم قبلَهم من الضَّلالات[2]، وسيأتي إنْ شاء اللهُ تعالى تتمةُ الكلامِ على ذلك.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ هذه الإراءةُ من الرؤية البصريةِ المستعارةِ استعارةً لغويةً للمعرفة، من إطلاق السَّبب على المسبَّب، أي: عرَّفناه وبصَّرناه. وكان الظاهر:

(١) السيرة النبوية ١/ ٧٧. وأصل خبر عمرو بن لحي في صحيح البخاري (٣٥٢١) و(٤٦٢٣) ومسلم (٢٨٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وهو عند البخاري أيضاً (٤٦٢٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) السيرة النبوية ١/ ٧٧.

أرينا، بصيغة الماضي، إلَّا أنَّه عدل إلى صيغة المستقبلِ حكايةً للحال الماضية، استحضاراً لصورتها حتى كأنَّها حاضرةٌ مشاهدة.

وقيل: إنَّ التعبير بالمستقبل لأنَّ متعلَّق الإِراءة لا يتناهى وجهُ دلالته، فلا يمكن الوقوفُ على ذلك إلَّا بالتدريج. وليس بشيءٍ.

والإِشارة إلى مصدر «نري» لا إلى إراءةٍ أخرى مفهومةٍ من قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ﴾[1] ولا إلى ما أَنذر به أباه وضلَّل قومَه من المعرفة والبصارة. وجوِّز كلٌّ. وقيل: يجوز أن يجعلَ المشبَّهُ التبصيرَ من حيث إنه واقع، والمشبَّهُ به التبصيرَ من حيث إنه مدلولُ اللفظ، ونظيره وصفُ النِّسبة بالمطابقة للواقع وهي عينُ الواقع.

وجوِّز كونُ الكاف بمعنى اللام، والإِشارةُ إلى القول السابق. وأنت تعلمُ ما هو الأَجزل والأَوْلى مِمَّا تقدَّم لك في نظائره، وليس هو إلَّا الأوَّل، أي: ذلك التبصيرَ البديعَ نبصِّره عليه السلام.

﴿مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: ربوبيَّتَه تعالى ومالكيتَه لهما، لا تبصيراً آخَر أَدنى منه. فالملكوتُ مصدر، كالرَّغبوت والرَّحموت، كما قاله ابنُ مالك وغيرُه من أهل اللغة، وتاؤه زائدةٌ للمبالغة؛ ولهذا فسِّر بالملك العظيمِ والسُّلطان القاهر، وهو ـ كما قال الراغبُ[2] ـ مختصٌّ به تعالى خلافاً لبعضهم.

وعن مجاهد: أنَّ المراد بالملكوت الآياتُ. وقيل: العجائبُ التي في السماوات والأرض؛ فإنَّه عليه السلام فُرجت له السماواتُ السبع فنظر إلى ما فيهنَّ حتى انتهى بصرُه إلى العرش، وفُرجت له الأَرضون السبعُ فنظر إلى ما فيهنَّ[3].

وأخرج ابنُ مردويه عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه قال: قال رسول الله ﷺ: «لَمَّا رأى إبراهيمُ ملكوتَ السماوات والأرض، أَشرفَ على رجلٍ على معصيةٍ من معاصي اللهِ تعالى، فدعا عليه فهلك، ثم أَشرفَ على آخَر على معصيةٍ من معاصي اللهِ تعالى، فدعا عليه فهلك، ثم أَشرف على آخَر، فذهب يدعو عليه،

(١) في الآية السابقة.
(٢) في المفردات (ملك).
(٣) أخرجه ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٢٦ من قول مجاهد.

فأَوحى اللهُ تعالى إليه أنْ: يا إبراهيمُ، إنك رجلٌ مستجاب الدعوةِ، فلا تدعُ على عبادي، فإنَّهم مني على ثلاث: إمَّا أن يتوبَ العاصي فأتوب عليه. وإمَّا أن أُخرجَ من صُلبه نسمةً تملأ الأرضَ بالتسبيح[1]. وإمَّا أن أقبضَه إلي، فإن شئتُ عفوت، وإنْ شئتُ عاقبت» ورُوي نحوُه موقوفاً ومرفوعاً من طرق شتَّى، ولا خلافَ فيها لدلائل المعقولِ، خلافاً لمن توهَّمه.

وقيل: ملكوتُ السماوات: الشمسُ، والقمر، والنجوم. وملكوتُ الأرض: الجبالُ، والأَشجار، والبحار.

وهذه الأقوالُ ـ على ما قيل ـ لا تقتضي أن تكونَ الإراءة بصريةً؛ إذ ليس المرادُ بإراءة ما ذُكر من الأمور الحسيةِ مجردَ تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتِها في أَنفسها، بل إطلاعَه عليه السلام على حقائقها، وتعريفَها من حيث دلالتُها على شؤونه عزَّ وجلَّ. ولا ريبَ في أنَّ ذلك ليس مما يُدرك حسًّا، كما يُنبئ عنه التشبيهُ السابق.

وقُرئ: «تُري»[2] بالتاء وإسنادِ الفعل إلى الملكوت، أي: تبصِّره عليه السلام دلائلَ الرُّبوبية.

﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾ أي: من زمرة الرَّاسخين في الإيقان، البالغين درجةَ عينِ اليقين من معرفةِ الله تعالى. وهذا لا يقتضي سبقَ الشكِّ كما لا يخفَى.

واللام متعلِّقة بمحذوف مؤخَّر، والجملة اعتراضٌ مقرِّر لما قبلها، أي: وليكونَ كذلك فعلنا ما فعلنا من التبصير البديعِ المذكور، والحصرُ باعتبار أنَّ هذا الكونَ هو المقصودُ الأصليُّ من ذلك التبصير، ونحو إرشاد الخلقِ وإلزام الكفارِ من مستتبَعاته. وبعضُهم لم يلاحظ ذلك، فقدَّر الفعل مقدَّماً؛ لعدم انحصارِ العلَّة فيما ذكر.

وقيل: هي متعلِّقة بالفعل السَّابق، والجملةُ معطوفة على عِلَّة مقدَّرة ينسحب عليها الكلامُ، أي: ليستدلَّ وليكون. واعتُرض بأنَّ الاستدلال مع قطع النظرِ عن

---

(١) كنز العمال ٤/ ٢٦٩، وقال مصنفه: فيه سوَّار بن مصعب، وهو متروك.

(٢) الكشاف ٢/ ٣٢، والبحر ٤/ ١٦٥.

كونه سبباً للإيقان[١] لا يكون علَّةً للإراءة، فكيف يُعطف عليه بإعادة اللام؟ وليس بشيءٍ.

وادَّعى بعضهم أنَّه ينبغي على ذلك أن يرادَ بملكوت السماواتِ والأرض بدائعُهما وآياتهما؛ لأنَّ الاستدلال من غايات إراءتها لا من غاية إراءة نفسِ الرُّبوبية. وأنت تعلم أنَّ رؤيةَ الربوبيةِ إنما هي برؤية دلائلها وآثارِها.

ومن الناس مَن جوَّز كونَ الواو زائدةً، واللامِ متعلقةً بما قبل. وفيه بُعدٌ وإنْ ذكروه وجهاً كالأوَّلَين في كلٍّ ما جاء في القرآن من هذا القَبيل.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ يحتمل أن يكونَ عطفاً على «إذ قال إبراهيم» وما بينهما اعتراضٌ مقرِّر لما سبق ولَحِقَ، فإنَّ تعريفه عليه السلام ربوبيَّته ومالكيتَه تعالى للسماوات والأرضِ وما فيهنَّ، وكونَ الكلِّ مقهوراً تحت ملكوتِه مفتقراً إليه عزَّ شأنه في جميع أحوالِه، وكونَه من الرَّاسخين في المعرفة الواصلين إلى ذِروة عينِ اليقين مِمَّا يقتضي بأن يحكمَ باستحالة أُلوهيةِ ما سواه سبحانه من الأصنام والكواكبِ التي كان يعبدها قومُه. واختاره بعضُ المحقِّقين.

ويحتمل أن يكونَ تفصيلاً لما ذكر من إراءة الملكوتِ وبياناً لكيفية استدلالِهِ عليه السلام ووصولِهِ إلى رتبة الإيقان. والترتيب ذكريٌّ لتأخُّر التفصيلِ عن الإجمال في الذِّكر.

ومعنى «جن عليه الليل» سَتَره بظلامه، وهذه المادةُ بمتصرَّفاتها تدلُّ على السَّتر. وعن الراغب[٢]: أصل الجَنِّ: السَّتر عن الحاسَّة، يقال: جنَّه الليل وأَجنَّه وجنَّ عليه، فجنَّه وجنَّ عليه: ستره، وأجنَّه: جعل له ما يَستره.

وقوله سبحانه: ﴿رَءَا كَوْكَبًا﴾ جوابُ «لما» فإنَّ رؤيته إنَّما تتحقَّق عادةً بزوال نورِ الشمس عن الحسِّ. وهذا ـ كما قال شيخُ الإسلام[٣] ـ صريحٌ في أنَّه لم يكن في ابتداء الطُّلوع، بل كان بعد غَيبته عن الحسِّ بطريق الاضمحلالِ بنور الشَّمس،

(١) في (م): للالتفات، وفي الأصل: للاتقان، والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ٨٥.
(٢) في المفردات (جنن).
(٣) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٥٣.

والتحقيقُ عنده أنَّه كان قريباً من الغروب، وسيأتي إنْ شاء اللهُ تعالى الإشارةُ إلى سبب ذلك.

والمرادُ بالكوكب ـ فيما روي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما ـ المشتري. وأخرج ابنُ المنذر وغيرُه عن قتادةَ أنه قال: ذُكر لنا أنه الزُّهَرة.

﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ استئناف مبنيٌّ على سؤالٍ نشأ من الكلام السابق، وهذا منه عليه السلام على سبيل الفَرْض وإرخاءِ العِنان، مجاراةً مع أبيه وقومِه الذين كانوا يعبدون الأصنامَ والكواكب، فإنَّ المستدلَّ على فسادِ قولٍ يَحكيه ثم يَكُرُّ عليه بالإبطال، وهذا هو الحقُّ الحقيق بالقَبول.

وقيل: إنَّ في الكلام استفهاماً إنكاريًّا محذوفاً، وحذفُ أداةِ الاستفهام كثيرٌ في كلامهم، ومنه قولُه:

ثـم قـالـوا تـحـبُّـهـا قـلـتُ بَـهـراً[1]

وقولُه:

فـقـلـتُ وأنـكـرت الـوجـوهَ هـمُ هـمُ[2]

وروي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه قال في قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١] إنَّ المعنى: أفلا اقتحم؟ وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾ [الشعراء: ٢٢].

وقيل: إنه مَقولٌ على سبيل الاستهزاءِ، كما يقال لذليلٍ ساد قوماً: هذا سيِّدُكم، على سبيل الاستهزاء.

وقيل: إنَّه عليه السلام أراد أن يُبطلَ قولَهم بربوبيَّة الكواكب، إلَّا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبُعدِ طباعهم عن قَبول الدلائل أنَّه لو صرَّح بالدَّعوة إلى الله تعالى، لم يَقبلوا ولم يلتفتوا، فمال إلى طريقٍ يستدرجهم إلى

---

(١) عجزه:

عَـدَدَ الـنـجـمِ والـحـصـى والـتـرابِ

وهو لعمر بن أبي ربيعة، ديوانه ص٤٣١.

(٢) شطر بيت لأبي خراش، وهو في ديوان الهذليين ٢/ ١٤٤، وقد سلف ٢/ ١٤.

استماع الحجَّة، وذلك بأنْ ذكر كلاماً يُوهم كونَه مساعداً لهم على مذهبهم مع أنَّ قلبه كان مطمئنًا بالإيمان، ومقصودُه من ذلك أن يتمكَّنَ من ذِكر الدليلِ على إبطاله وإنْ لم يقبلوا.

وقرَّر الإمام[1] هذا بأنَّه عليه السلام لَمَّا لم يجد إلى الدعوةِ طريقاً سوى هذا الطريقِ وكان مأموراً بالدَّعوة إلى الله تعالى، كان بمنزلة المكرَه على كلمة الكفر، ومعلومٌ أنه عند الإكراه يجوز إجراءُ كلمةِ الكفرِ على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخصٍ واحد، فبأن يجوزَ لتخليص عالَم من العقلاء عن الكفر والعقابِ المؤبَّد، كان ذلك أَوْلى. فكلام إبراهيمَ عليه السلام كان من باب الموافقة ظاهراً للقوم، حتى إذا أَوردَ عليهم الدليلَ المبطلَ لقولهم، كان قَبولهم له أتمَّ، وانتفاعُهم باستماعه أكمل.

ثم قال: ومما يقوِّي هذا القولَ أنَّه تعالى حكى عنه مثلَ هذا الطريقِ في موضعٍ آخر، وهو قولُه تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٨-٨٩] وذلك لأنَّ القوم كانوا يستدلُّون بعلم النجومِ على حصول الحوادثِ المستقبلة، فوافقهم في الظاهر مع أنَّه كان بريئاً عنه في الباطن؛ ليتوصَّل بذلك إلى كسر الأصنام، فمتى جازت الموافقةُ لهذا الغرض، فلمَ لا تجوز في مسألتنا لمثل ذلك؟

وقيل: إنَّ القوم بينما كانوا يدعُونه عليه السلام إلى عبادة النجومِ وكانت المناظرةُ بينهم قائمةً على ساق، إذ طلع النجمُ، فقال: «هذا ربي» على معنى: هذا هو الربُّ الذي تدعونني إليه.

وقيل وقيل، والكلُّ ليس بشيءٍ عند المحقِّقين، لاسيَّما ما قرَّره الإمام.

وتلك الأقوالُ كلُّها مبنيَّة على أنَّ هذا القولَ كان بعد البلوغِ ودعوةِ القوم إلى التَّوحيد، وسياقُ الآيةِ وسِباقُها شاهدا عدلٍ على ذلك.

وزعم بعضُهم أنَّه كان قبلَ البلوغ، ولا يَلزمه اختلاجُ شكٍّ مؤدٍّ إلى كفر؛ لأنه لَمَّا آمن بالغيب، أَراد أن يؤيِّد ما جزم به بأنَّه لو لم يكن اللهُ تعالى إلهاً وكان ما يعبده قومُه، لكان إمَّا كذا وإمَّا كذا، والكلُّ لا يصلح لذلك، فيتعيَّن كونُ اللهِ تعالى إلهاً. وهو خلافُ الظاهر، ويأباه السِّياق والسِّباق كما لا يخفَى.

---

(١) في تفسيره ١٣/ ٥٠.

وزَعْمُ أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفاً بربِّه سبحانه، والجهلُ حالَ الطفوليةِ قبلَ قيامِ الحجَّة لا يَضرُّ ولا يُعدُّ ذلك كفراً، مما لا يُلتفت إليه أصلاً، فقد قال المحقِّقون المحقُّون: إنَّه لا يجوز أن يكونَ لله تعالى رسولٌ يأتي عليه وقتٌ من الأوقات إلَّا وهو لله تعالى موحِّد، وبه عارفٌ، ومن كلِّ معبودٍ سواه بريء، وقد قصَّ اللهُ تعالى من حال إبراهيمَ عليه السلام - خصوصاً في صغره - ما لا يُتوهَّم معه شائبةٌ مِمَّا يناقض ذلك، فالوجهُ الأوَّلُ لا غير.

ولعل سلوكَ تلك الطريقةِ في بيان استحالةِ رُبوبية الكواكب دون بيانِ استحالةِ إلهيَّة الأصنام - كما قيل - لِمَا أنَّ هذا أخفَى بطلاناً واستحالةً من الأول، فلو صدع بالحقِّ من أوَّل الأمر كما فعله في حقِّ عبادةِ الأصنام، لَتمادَوا في المكابرة والعناد، ولجُّوا في طغيانهم يعمهون، وكأنَّ تقديم بطلان إلهيةِ الأصنامِ على ما ذكر من باب الترقِّي من الخفيِّ إلى الأخفى.

وقيل: إنَّ القوم كانوا يعبدون الكواكب، فاتَّخذوا لكلِّ كوكبٍ صنماً من المعادن المنسوبةِ إليه، كالذَّهب للشمس والفضةِ للقمر، ليتقرَّبوا إليها، فكان الصنمُ كالقِبلة لهم، فأنكر أوَّلاً عبادَتهم للأصنام بحسب الظاهر، ثم أَبطل منشآتِها وما نُسبت إليه من الكواكب بعدم استحقاقِها لذلك أيضاً. ولعلَّهم كانوا يعتقدون تأثيرَها استقلالاً دون تأثير الأصنام؛ ولهذا تعرَّض لبطلان الإلهية في الأصنام والربوبيةِ فيها.

وقرأ أبو عَمرٍو وورشٌ من طريق البخاريِّ[1]: «رَئى» بفتح الراءِ وكسر الهمزةِ حيث كان. وقرأ ابنُ عامر وحمزةُ والكسائيُّ وخلفٌ ويحيى عن أبي بكر: «رِئى» بكسر الراءِ والهمزة[2].

﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ أي: غرب ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦﴾ أي: الأربابَ المنتقلين من مكانٍ إلى مكان، المتغيِّرين من حالٍ إلى حال.

---

(١) هو محمد بن إسحاق أبو عبد الله البخاري، مقرئ مشهور، روى القراءة عرضاً عن أبي المنذر عن أصحاب ورش، وعن غيره. طبقات القراء لابن الجزري ٢/ ٩٩-١٠٠.
(٢) انظر التيسير ص١٠٣-١٠٤، والنشر ١/ ٣٥ فما بعد.

ونفيُ المحبة، قيل: إشارةٌ إلى نفي اعتقاد الرُّبوبية. وقيل: كنى بعدم المحبَّة عن عدمِ العبادة؛ لأنه يَلزم من نفيها نفيُها بالطريق الأَوْلى. وقدَّر بعضهم في الكلام مضافاً، أي: لا أحبُّ عبادةَ الآفلين. وأيًّا ما كان فمبتدأُ الاشتقاق علَّةٌ للحكم؛ لأن الأُفول انتقالٌ واحتجاب، وكلٌّ منهما ينافي استحقاقَ الرُّبوبية والألوهيةِ التي هي من مقتضيات الرُّبوبية؛ لاقتضاء ذلك الحدوثَ والإمكانَ المستحيلَين على الربِّ المعبودِ القديم.

﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا﴾ أي: مبتدئاً في الطلوع منتشرَ الضوء، ولعله - كما قال الأزهريُّ[1] - مأخوذٌ من البَزغ، وهو الشَّقُّ، كأنه بنوره يشقُّ الظلمة شقًّا. ويقال: بزغ النابُ، إذا ظهر، وبزغ البَيطارُ الدابةَ، إذا أَسال دَمها، ويقال: بزغ الدمُ، أي: سال. وعلى هذا فيمكن أن يكونَ بزوغُ القمر مشبَّهاً بما ذكر، وكلامُ الراغب[2] صريحٌ فيه. وظاهرُ الآية أنَّ هذه الرؤيةَ بعد غروبِ الكوكب.

وقولُه سبحانه: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾ جوابُ «لمَّا» وهو على طرز الكلامِ السابق ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ كما أفل الكوكبُ ﴿قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى﴾ إلى جنابه الحقِّ الذي لا محيدَ عنه ﴿لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ۝٧٧﴾ فإنَّ شيئاً مما رأيته لا يصلح للرُّبوبية. وهذا مبالغةٌ منه عليه السلام في النَّصَفة، وفيه - كما قال الزمخشريُّ[3] - تنبيهٌ لقومه على أنَّ من اتخذ القمرَ إلهاً، وهو نظيرُ الكواكبِ في الأُفول، فهو ضالّ.

والتعريضُ بضلالهم هنا - كما قال ابنُ المنير[4] - أصرحُ وأَقوى من قوله أوَّلاً: «لا أحب الآفلين» وإنما ترقَّى عليه السلام إلى ذلك؛ لأنَّ الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأوَّلِ حُجَّةٌ، فأَنِسوا بالقَدح في معتقدهم، ولو قيل هذا في الأوَّل، فلعلَّهم كانوا يَنفِرون ولا يُصغون إلى الاستدلال، فما عَرَضَ لهم عليه السلام بأنَّهم على ضلالة إلَّا بعد أن وَثِق بإصغائهم إلى تمام المقصودِ، واستماعِهم له إلى آخره. والدليلُ على ذلك أنَّه ﷺ ترقَّى في النَّوبة الثالثةِ إلى التصريح بالبراءة منهم

(١) في تهذيب اللغة ٨/ ٥٤.

(٢) في المفردات (بزغ).

(٣) في الكشاف ٢/ ٣١.

(٤) في الانتصاف ٢/ ٣٠-٣١.

والتصريحِ بأنَّهم على شركٍ حين تمَّ قيامُ الحجةِ عليهم، وتبلّج الحقُّ وبلغ من الظهور غايتَه.

وفي هذه الجملةِ دليلٌ من غير وجهٍ على أنَّ استدلاله عليه السلام ليس لنفسه، بل كان محاجَّةً لقومه، وكذا ما سيأتي. وحَملُ هذا على أنَّه عليه الصلاة والسلام استعجز نفسَه فاستعان بربِّه عزَّ وجلَّ في درك الحقِّ وما سيأتي على أنَّه إشارةٌ إلى حصول اليقينِ من الدليل، خلافُ الظاهر جدًّا، على أنَّه قيل: إنَّ حصول اليقينِ من الدليل لا ينافي المحاجَّةَ مع القوم.

ثم الظاهرُ ـ على ما قال شيخُ الإسلام[1] ـ أنَّه عليه السلام كان إذ ذاك في موضعٍ كان في جانبه الغربيِّ جبلٌ شامخ يستتر به الكوكبُ والقمر وقتَ الظهر مِن النهار أو بعدَه بقليل، وكان الكوكبُ قريباً منه، وأُفقه الشرقيُّ مكشوف أوّلاً، وإلّا فطلوعُ القمر بعد أُفولِ الكوكب، ثم أفولُه قبل طلوعِ الشمس ـ كما يُنبئُ عنه قولُه تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً﴾ أي: مبتدئة في الطلوع ـ مِمَّا لا يكادُ يُتصوَّر.

وقالَ آخَر: إنَّ القمرَ لم يكن حين رآه في ابتداءِ الطلوع، بل كان وراءَ جبلٍ ثم طلع منه، أو في جانب آخَرَ لا يراه، وإلّا فلا احتمالَ لأن يطلعَ القمرُ من مطلعه بعد أُفولِ الكوكب ثم يغربَ قبل طلوعِ الشمس. انتهى.

وأنت تعلم أنَّ القولَ بوجود جبلٍ في المغرب أو المشرقِ خلافُ الظاهر، لاسيَّما على قول شيخ الإسلام؛ لأنَّ هذا الاحتجاجَ كان في نواحي بابل على ما يُشير إليه كلامُ المؤرِّخين وأهلِ الأثر، وليس هناك اليومَ جبلٌ مرتفعٌ بحيث يستتر به الكوكبُ وقتَ الظهرِ من النهار أو بعدَه بقليل، واحتمالُ كونِه كان إذ ذاك ولم يبقَ بتتالي الأعوام بعيدٌ. وكذا يُقال على القول المشهورِ عند الناسِ اليوم: إنَّ واقعة إبراهيمَ عليه السلام كانت قريباً من حلب؛ لأنه أيضاً ليس هناك جبلٌ شامخ كما يقوله الشيخُ، على أنَّ المتبادر من البزوغ والأُفولِ البزوغُ من الأُفق الحقيقيِّ لذلك الموضعِ والأفولُ عنه، لا مطلقُ البزوغِ والأُفولِ.

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٥٣.

وقال الشِّهاب[1]: إنَّ الذي أَلجأهم إلى ما ذُكر التعقيبُ بالفاء، ويمكن أن يكونَ تعقيباً عرفيًّا، مثل: تزوَّج فوُلد له، إشارةً إلى أنَّه لم تمضِ أيامٌ وليالٍ بين ذلك، سواءٌ كان استدلالاً أو وضعاً واستدراجاً، لا أنَّه مخصوصٌ بالثاني كما تُوهِّم، على أنَّا لا نسلِّم ما ذكر إذا كان كوكباً مخصوصاً، وإنَّما يَرِدُ لو أُريد جملةُ الكواكب أو واحدٌ لا على التعيين، فتأمَّل. انتهى.

ولا يخفَى أنَّ القول بالتعقيب العرفيِّ، والتزامَ أنَّ هذا الاستدلالَ لم يكن في ليلة واحدةٍ وصبيحتِها هو الذي يميل إليه القلبُ، ودعوى إِمكان طلوعِ القمر بعد أُفول الكوكبِ حقيقةً وقبل طلوعِ الشمس، وأُفولِه قبل طلوعها، لا يدَّعيها عارفٌ بالهيئة في هذه الآفاقِ التي نحن فيها؛ لأنَّ امتناع ذلك عادةً ـ ولو أُريد كوكبٌ مخصوص ـ أمرٌ ظاهر، لاسيَّما على ما جاء عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما، من أنَّ رؤية القمرِ كانت في آخر الشهر. نعم قد يمكن ذلك في بعض البروجِ في عروض مخصوصة، لكن بيننا وبينها مهامِهُ فيحٌ[2]، ولعله لذلك أَمر بالتأمُّل، فتأمل.

﴿قَالَ﴾ أي: على المِنوال السابقِ: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ إشارةً إلى الجِرم المشاهَد من حيث هو، لا من حيث هو مسمًّى باسم من الأسامي، فضلاً عن حيثيَّة تسميتِه بالشمس؛ ولذا ذكَّر اسمَ الإِشارة.

وقال أبو حيان[3]: يمكن أن يقالَ: إنَّ أكثر لغةِ العجم لا تفرِّق في الضمائر ولا في الإِشارة بين المذكَّر والمؤنَّث، ولا علامةَ عندهم للتأنيث، بل المؤنَّث والمذكَّر عندهم سواء، فأُشير في الآية إلى المؤنَّث بما يُشار به إلى المذكَّر حين حكي كلامُ إِبراهيمَ عليه السلام، وحين أَخبر سبحانه عن المؤنَّث بـ «بازغة» و«أفلت» أنَّث على مقتضَى العربية؛ إذ ليس ذلك بحكاية.

وتُعقِّب بأنَّ هذا إنَّما يظهر لو حُكي كلامُهم بعينه في لغتهم، أمَّا إذا عبِّر عنه بلغة العرب، فالمعتبرُ حكم لغةِ العرب، وقد صرَّح غيرُ واحد بأنَّ العِبرة في

(١) في حاشيته ٤/ ٨٧.
(٢) المهامه: جمع المهمه، وهي الفلاة، والفيح: الواسعة. اللسان (مهه) و(فيح).
(٣) في البحر المحيط ٤/ ١٦٧.

التذكير والتأنيثِ بالحكاية لا المحكيِّ، ألا ترى أنَّه لو قال أحدٌ: الكوكب النهاريُّ طلع، فحكيتَه بمعناه وقلتَ: الشمسُ طلعت، لم يكن لك تركُ التأنيثِ بغير تأويلٍ لِمَا وقع في عبارته، وإذا تتبَّعت ما وقع في النَّظم الكريم، رأيتَه إنَّما يراعَى فيه الحكاية، على أنَّ القول بأنَّ محاورة إبراهيمَ عليه السلام كانت بالعجمية دونَ العربية مبنيٌّ على أنَّ إسماعيل عليه السلام أوَّلُ من تكلَّم بالعربية، والصحيحُ خلافه[1].

وقيل: التذكيرُ لتذكير الخبر، وقد صرَّحوا في الضمير - واسمُ الإشارة مثلُه - أنَّ رعاية الخبرِ فيه أَوْلى من رعاية المرجع؛ لأنَّه مناط الفائدةِ في الكلام، وما مضَى فات.

وفي «الكشَّاف»[2] بعد جعلِ التذكيرِ لتذكير الخبر: وكان اختيارُ هذه الطريقةِ واجباً لصيانة الربِّ عن شبهة التأنيث، أَلا تراهم قالوا في صفة الله تعالى: علَّام، ولم يقولوا: علَّامة، وإن كان العلَّامة أبلغَ؛ احترازاً من علامة التأنيث.

واعتُرض عليه بأنَّ هذا في الربِّ الحقيقي مسلَّم، وما هنا ليس كذلك.

وأُجيب بأنَّ ذلك على تقدير أن يكونَ مسترشِداً ظاهر، والمرادُ على المسلك الآخَر إظهارُ صونِ الربِّ؛ ليستدرجَهم، إذ لو حَقَرَ بوجهٍ ما كان سبباً لعدم إصغائهم.

وقوله تعالى: ﴿هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ﴾ تأكيدٌ لما رامه عليه الصلاة والسلام من إظهار النَّصَفة، مع إشارة خفيةٍ - كما قيل - إلى فساد دينِهم من جهةٍ أخرى ببيان أنَّ الأكبر أحقُّ بالرُّبوبية من الأصغر، وكونُ الشمسِ أكبرَ مِمَّا قبلها مما لا خفاءَ فيه، والآثارُ في مقدار جِرمها مختلفة، والذي عليه محقِّقو أهلِ الهيئة أنَّها مئة وستة وستون مِثلاً وربُع وثُمنُ مثل الأرض، وستةُ آلافٍ وستُّ مئةٍ وأربعةٌ وأربعون مِثلاً وثُلثا مثلٍ للقمر، وذكروا أنَّ الأرضَ تسعةٌ وثلاثون مثلاً وخُمس وعُشرُ مثلٍ للقمر. وتحقيقُ ذلك في «شرح مختصرِ الهيئة» للبرجندي.

---

(١) ينظر تفصيل هذه المسألة عند تفسير الآية الثانية من سورة يوسف.

(٢) ٢/ ٣٢.

﴿فَلَمَّآ أَفَلَتۡ﴾ كما أفل ما قبلَها ﴿قَالَ﴾ لقومه صادحاً بالحقِّ بين ظهرانَيهم: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨﴾ أي: من إشراككم، أو من الذي تُشركونه من الأجرام المحدَثة المتغيِّرة من حالٍ إلى أخرى المسخَّرة لمحدِثها.

وإنما احتجَّ عليه السلام بالأُفول دون البزوغ، مع أنَّه أيضاً انتقال، قيل: لتعدُّد دلالته؛ لأنه انتقالٌ مع احتجاب، والأوَّل حركة، وهي حادثة، فيلزم حدوثُ محلِّها، والثاني اختفاءٌ يستتبع إمكانَ موصوفِه، ولا كذلك البزوغُ؛ لأنَّه وإن كان انتقالاً مع البروز، لكن ليس للثاني مدخلٌ في الاستدلال.

واعتُرض بأن البزوغَ أيضاً انتقالٌ مع احتجاب، إلَّا أنَّ الاحتجابَ في الأوَّل لاحِقٌ وفي الثاني سابق، وكونُه عليه السلام رأى الكوكبَ الذي يعبدونه في وسط السماءِ ـ كما قيل ـ ولم يشاهد بزوغه، فإنَّما يصير نكتةً في الكوكب دونَ القمرِ والشمس، إلَّا أن يقالَ بترجُّح الأفول بعمومه بخلاف البزوغ.

والأَوْلى ما قيل: إنَّ ترتيب هذا الحكمِ ونظيرَيه على الأُفول دونَ البزوغ والظهورِ من ضروريات سوقِ الاحتجاجِ على هذا المساق الحكيم؛ فإنَّ كلًّا منهما وإنْ كان في نفسه انتقالاً منافياً لاستحقاق معروضِه للرُّبوبية قطعاً، لكن لَمَّا كان الأوَّل حالةً موجبةً لظهور الآثارِ والأحكام، ملائمةً لتوهُّم الاستحقاقِ في الجملة، رتَّب عليه الحكمَ الأوَّل، أعني: «هذا ربي» على الطريقة المذكورة، وحيث كان الثاني حالةً مقتضيةً لانطماس الآثارِ وبطلانِ الأحكام المنافيين للاستحقاق المذكورِ منافاةً بيِّنة يكاد يعترف بها كلُّ مكابرٍ عنيد، رتَّب عليها ما رتَّب. انتهى.

وبمعنى هذا ما قاله الإمامُ[1] في وجه الاستدلالِ بالأُفول من أنَّ دلالته على المقصود ظاهرةٌ يعرفها كلُّ أحد، فإنَّ الآفل يزول سلطانُه وقتَ الأُفول، ونَقلَ عن بعض المحقِّقين أنَّ الهوي في حضيض الإمكان أفولٌ، وأحسنُ الكلام ما يحصل فيه حصَّةُ الخواصِّ وحصةُ الأوساطِ وحصةُ العوامِّ، فالخواصُّ يفهمون من الأُفول الإمكانَ، وكلُّ ممكنٍ محتاج، والمحتاجُ لا يكون مقطعاً للحاجة[2]، فلا بدَّ من

(١) في تفسيره ١٣/ ٥٢-٥٣، ومثله في غرائب القرآن للنيسابوري ٧/ ١٤٤.
(٢) في تفسير الرازي: مقطوع الحاجة، وفي تفسير النيسابوري: منقطع الحاجات.

الانتهاء إلى ما يكون منزَّهاً عن الإمكان حتى تنقطعَ الحاجاتُ بسبب وجودِه، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] وأمَّا الأوساط، فهم يفهمون من الأُفول مطلقَ الحركة، وكلُّ متحركٍ محدَث، وكلُّ محدث فهو محتاجٌ إلى القديم القادر، فلا يكون الآفلُ إلهاً، بل الإلهُ هو الذي احتاج إليه ذلك الآفلُ، وأما العوامُّ، فإنَّهم يفهمون من الأُفول الغروبَ، وهم يشاهدون أن كلَّ كوكبٍ يَقرب من الأفول والغروب فإنَّه يزول نورُه، وينتقص ضوءُه، ويذهب سلطانُه، ويصير كالمعزول، ومَن كان كذلك، لم يصلح للإلهيَّة. ثم قال: فكلمةُ «لا أحب الآفلين» مشتملةٌ على نصيب المقرَّبين وأصحابِ اليمين وأصحابِ الشمال، فكانت أكملَ الدَّلائل وأفضلَ البراهين.

وهنا أيضاً دقيقةٌ أخرى: وهو أنَّه عليه السلام إنَّما كان يناظرهم وهم كانوا منجِّمين، ومذهبُ أهل النجومِ أنَّ الكوكب إذا كان في الرُّبع الشرقيِّ وكان صاعداً إلى وسط السماءِ، كان قويًّا عظيمَ التأثير، أمَّا إذا كان غربيًّا[1] وقريباً من الأُفول، فإنَّه يكون ضعيفَ الأثر قليلَ القوة، فنبَّه بهذه الدقيقةِ على أنَّ الإله هو الذي لا تتغيَّر قدرته إلى العجز وكمالُه إلى النقصان، ومذهبُكم أنَّ الكوكب حالَ كونِه في الرُّبع الغربيِّ يكون ضعيفَ القوَّة، ناقصَ التأثير، عاجزاً عن التدبير، وذلك يدلُّ على القَدح في إلهيته. ويظهرُ من هذا أنَّ للأُفول ـ على قول المنجِّمين ـ مزيدَ خاصِّية في كونه موجباً للقدح في إلهيَّته.

ولا يخفى أنَّ فهم الهُويِّ في حضيض الإمكان من «فلما أفل» في هذه الآيةِ مِمَّا لا يكاد يسلَّم، وكونُ المراد: فلما تحقَّق إمكانَه لظهور أَماراتِ ذلك من الجسميَّة والتحيُّز ـ مثلاً ـ قال... إلخ، لا يخفَى ما فيه. نعم فَهمُ هذا المعنى من «لا أحب الآفلين» ربَّما يحتمل على بُعد.

ونقل عن حجَّة الإسلام الغزاليِّ أنَّه حمل الكوكبَ على النفس الحيوانيةِ التي لكلِّ كوكب، والقمرَ على النفس الناطقةِ التي لكلِّ فلك، والشمسَ على العقل المجرَّد الذي لكلِّ فلك.

---

(١) في (م) وتفسير الرازي: غريباً.

وعن بعضهم أنَّه حمل الكوكبَ على الحسِّ، والقمرَ على الخيال والوهم، والشمسَ على العقل، والمراد أنَّ هذه القُوى المدرِكة قاصرةٌ متناهيةُ القوة، ومدبِّر العالَم مستولٍ عليها قاهرٌ لها. وهو خلافُ الظاهر أيضاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة نظيرُ ذلك.

وإنَّما لم يقتصر عليه السلام في الاحتجاج على قومه بأُفول الشمسِ، مع أنَّه يلزم من امتناع صفةِ الرُّبوبية فيها لذلك امتناعُها في غيرها من بابِ أَولى، وفيه أيضاً رعايةُ الإيجازِ والاختصار ترقِّياً من الأدون إلى الأعلى = مبالغةً في التقرير والبيان، على ما هو اللائقُ بذلك المقام.

ولم يحتجَّ عليهم بالجسمية والتحيُّز ونحوهما ممَّا يدركه الرائي عند الرؤيةِ في أَمارات الحدوثِ والإمكان، اختياراً لما هو أوضحُ من ذلك في الدلالة وأتمُّ.

ثم إنَّه عليه السلام لما تبرَّأ مما تبرَّأ منه، توجَّه إلى مبدِع هذه المصنوعاتِ وموجِدها فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ﴾ أي: أَوجد وأنشأ ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ التي هذه الأَجرامُ من أجزائها ﴿وَٱلْأَرْضَ﴾ التي تلك الأصنامُ من أجزائها ﴿حَنِيفًا﴾ أي: مائلاً عن الأديان الباطلةِ والعقائدِ الزائغة كلِّها ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ أصلاً في شيءٍ من الأقوال والأفعال.

والمرادُ من توجيه الوجهِ للذي فطر.. إلخ: قَصدُه سبحانه بالعبادة.

وقال الإمام[١]: المراد: وجَّهت عبادتي وطاعتي، وسببُ جوازِ هذا الجوازِ[٢] أنَّ مَن كان مطيعاً لغيره منقاداً لأمره، فإنه يتوجَّه بوجهه إليه، فجعل توجُّه الوجهِ إليه كنايةً عن الطاعة.

والظاهر أنَّ اللام صِلة «وجَّه». وفي «الصحاح»[٣]: وجَّهت وجهي لله، وتوجَّهت نحوَك وإليك. وظاهرُه التفرقةُ بين وجَّه وتوجَّه باستعمال الأوَّل باللام والثاني بـ «إلى»، وعليه وجهُ اللام هنا دون «إلى» ظاهر، وليس في «القاموس» تعرُّضٌ لهذا الفرق.

---

(١) في تفسيره ١٣/ ٥٧.

(٢) في تفسير الرازي: وسبب جواز هذا المجاز.

(٣) مادة (وجه).

وادَّعى الإمام[1] أنَّه حيث كان المعنى توجيهَ وجهِ القلبِ إلى خدمته تعالى وطاعتِه لأجل عبوديَّته لا توجُّهَ القلب إليه جلَّ شأنه لأنَّه متعالٍ عن الحيِّز والجهة، تُركت «إلى» واكتُفي باللام، فتركُها والاكتفاءُ باللام هاهنا دليلٌ ظاهر على كون المعبودِ متعالياً عن الحيِّز والجهة. وفي القلب من ذلك شيء.

فإنْ قيل: إنَّ قُصارى ما يدلُّ عليه الدليلُ أنَّ الكوكب والشمسَ والقمرَ لا يصلح شيءٌ منها للرُّبوبية والأُلوهية، ولا يَلزم من هذا القدرِ نفيُ الشِّرك مطلقاً وإثباتُ التوحيد، فلمَ جَزَمَ عليه السلام بإثبات التوحيد ونفيِ الشِّرك بعد إقامةِ ذلك الدليل؟ فالجواب بأنَّ القومَ كانوا مساعدين على نفي سائرِ الشركاء، وإنَّما نازعوا في هذه الصورةِ المعيَّنة، فلمَّا ثبت بالدليل على أنَّ هذه الأشياءَ ليست أرباباً ولا آلهةً وثبت بالاتفاق نفيُ غيرها، لا جرمَ حصل الجزمُ بنفي الشركاءِ على الإطلاق.

ثم إنَّ المشهور أنَّ هذا الاستدلالَ من أوَّل ضروبِ الشكل الثاني، والشخصيةُ عندهم في حكم الكلِّية، كأنه قيل: هذا الكوكبُ أو القمرُ، أو هذه، أَفلَ أو أَفلت، ولا شيءَ من الإله بآفل، أو: ربِّي ليس بآفل، ينتج: هذا الكوكبُ أو القمر ـ أو هذه ـ ليس بإله، أو ليس بربِّي. أمَّا الصغرى فهي كالمصرَّح بها في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ في الموضعين، وقولِه سبحانه: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَتْ﴾ في الأخير. وأمَّا الكبرى فمأخوذةٌ من قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ لأنه يُشير إلى قياس، وهو: كلُّ آفلٍ لا يستحقُّ العبودية، وكلُّ من لا يستحقُّ العبودية فليس بإله، ينتج من الأوَّل: كلُّ آفلٍ ليس بإله، ويستلزم: لا شيءَ من الآفل بإله؛ لاستلزام الموجبة المعدولةِ السالبةَ المحصَّلة. ويصحُّ جعلُ الكبرى ابتداءً سالبةً، فينتج ما ذُكر وينعكس إلى: لا شيءَ من الإله بآفل، وهي إحدى الكبريَين. ويُعلم من هذا بأدنى التفاتٍ كيفيةُ أخذِ الكبرى الثانية.

وقال الملوي: الأحسنُ أن يقال: إنَّ قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ يتضمَّن قضية، وهي: لا شيءَ من الآفل يستحقُّ العبودية، فتجعل كبرى لصغرى ضرورية، وهي: الإله المستحقُّ للعبودية، ينتج: لا شيءَ من الإله بآفل، وإذا ضمَّت هذه النتيجةُ إلى القضية السابقة، وهي: هذا آفلٌ، ونحوه، أنتج من الثاني: هذا ليس

(١) في تفسيره ١٣/ ٥٧-٥٨.

بإله، أو: لا شيءَ من القمر بإله، وإن ضممتَ عكسَها المستوي إليها، أنتج من الأوَّل المطلوب بعينه، فلا يتعيَّن الثاني في الآية، بل الأولُ مأخوذٌ منها أيضاً. اهـ. فتأمَّل فيه ولا تغفُل.

﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ﴾ أي: خاصموه كما قال الربيعُ، أو شرعوا في مغالبته في أمر التَّوحيد، تارةً بإيراد أدلَّةٍ فاسدةٍ واقعةٍ في حضيض التقليد، وأُخرى بالتَّخويف والتهديد.

﴿قَالَ﴾ منكِراً عليهم محاجَّتَهم له عليه السلام مع قصورهم عن تلك المرتبةِ وعزَّةِ المطلب وقوَّةِ الخصم ووضوحِ الحقّ: ﴿أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ﴾ أي: في شأنه تعالى ووحدانيَّته سبحانه.

وقرأ نافعٌ وابنُ عامر في رواية ابنِ ذكوان بتخفيف النون[1]، ففيه حذفُ إِحدى النونين.

واختُلف في أيِّهما المحذوفة. فقيل: نونُ الرفع، وهو مذهبُ سيبويه. ورجِّح بأنَّ الحاجة دعت إلى نونٍ مكسورةٍ من أجل الياء، ونونُ الرفع لا تُكسَر، وبأنَّه جاء حذفُها، كما في قوله[2]:

كلٌّ له نيةٌ في بغض صاحبه ... بنعمة اللهِ نَقليكم وتَقلونا

أراد: وتقلوننا، والنونُ الثانية هنا ليست وقايةً، بل هي من الضمير، وحَذفُ بعضِ الضمير لا يجوز، وبأنها نائبةٌ عن الضمة، وهي قد تُحذف تخفيفاً، كما في قراءة أبي عَمرٍو: «ينصرْكم» [آل عمران: ١٦] و: «يُشعرْكم» [الأنعام:١٠٩] و: «يأمرْكم»[3] [البقرة: ٦٧].

وقيل: نونُ الوقاية، وهو مذهبُ الأخفش، ورجِّح بأنَّها الزائدةُ التي حصل بها الثِّقل.

(١) التيسير ص١٠٤، والنشر ٢/ ٢٥٩.
(٢) هو الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، والبيت في شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/ ٢٢٦.
(٣) التيسير ص٧٣، والنشر ٢/ ٢١٢.

وقولُه تعالى: ﴿وَقَدْ هَدَىٰنِۚ﴾ في موضع الحالِ من ضمير المتكلِّم مؤكِّدة للإنكار؛ فإنَّ كونه عليه الصلاة والسلام مهديًّا من جهة اللهِ تعالى ومؤيَّداً من عنده سبحانه مِمَّا يوجب الكفَّ عن محاجَّته ﷺ، وعدمَ المبالاةِ بها والالتفاتِ إليها إذا وقعت.

قيل: والمراد: وقد هدانِ إلى إقامة الدليلِ عليكم بوحدانيَّته عزَّ شأنه. وقيل: هدانِ إلى الحقِّ بعد ما سلكتُ طريقتَكم بالفَرْض والتقدير، وتبيَّن بطلانها تبيُّناً تامًّا كما شاهدتموه.

وعلى القولين لا يقتضي سبقَ ضلالٍ له عليه الصلاة والسلام وجهلٍ بمعرفة ربِّه جلَّ وعلا.

«وهدان» يُرسم ـ كما قال الأجهوري ـ بلا ياء.

﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ﴾ جوابٌ ـ كما رُوي عن ابن جُرَيج ـ عما خوَّفوه عليه السلام من إصابة مكروهٍ من جهة معبودِهم الباطل، كما قال لهودٍ عليه السلام قومُه: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍۗ﴾ [هود: ٥٤].

وهذا التخويفُ، قيل: كان على ترك عبادةِ ما يعبدونه، وقيل: بل على الاستخفافِ به واحتقارِه بنحو الكسرِ والتَّنقيص. قيل: ولعلَّ ذلك حين فعل بآلهتهم ما فعل مما قصَّ اللهُ تعالى علينا، وفي بعض الآثارِ أنه عليه السلام لَمَّا شبَّ وكبر، جعل آزرُ يصنع الأصنامَ فيُعطيها له ليبيعَها، فيذهب وينادي: مَن يشتري ما يضرُّه ولا ينفعه، فلا يشتريها أحدٌ، فإذا بارت، ذهب بها إلى نهرٍ وضرب فيه رؤوسَها وقال لها: اشربي، استهزاءً بقومه، حتى فشا فيهم استهزاؤه، فجادلوه حينئذٍ وخوَّفوه.

و«ما» موصولة اسميةٌ حُذف عائدُها، والضميرُ المجرور لله تعالى، أي: لا أخافُ الذي تشركونه به سبحانه. وجوِّز أن يكونَ عائداً إلى الموصول، والباءُ سببية، أي: الذي تُشركون بسببه، وأن تكونَ نكرةً موصوفةً، وأن تكونَ مصدريَّة.

وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔاۗ﴾ بتقدير الوقتِ عند غيرِ واحدٍ، مستثنًى من أعمِّ الأوقاتِ استثناءً مفرَّغاً. وقال بعضُهم: إنَّ المصدر منصوبٌ على الظَّرفية من غير تقدير وقتٍ، ومنع ذلك ابنُ الأنباريِّ مفرِّقاً بين المصدر الصَّريح فيجوز

نصبُه على الظرفية، وغيرِ الصريح فلا يجوزُ فيه ذلك. وابنُ جنِّي لا يفرِّق بين الصَّريح وغيرِه، ويجوِّز ذلك فيهما على السَّواء. والاستثناء متَّصل في رأي.

و«شيئاً» مفعولٌ به، أو مفعولٌ مطلق، أي: لا أخاف ما تُشركون به في وقتٍ من الأَوقات إلَّا في وقت مشيئته تعالى شيئاً من إصابة مكروهٍ لي من جهتها، أو شيئاً من مشيئته تعالى إصابةَ مكروهٍ لي من جهتها، وذلك إنَّما هو من جهته تعالى من غير دخلٍ لآلهتكم في إيجاده وإِحداثه.

وجوَّز بعضهم أن يكونَ الاستثناءُ منقطعاً على معنى: ولكن أخاف أنْ يشاءَ ربِّي خوفي ما أَشركتم به.

وفي التعرُّض لعنوان الرُّبوبية مع الإِضافة إلى ضميره عليه السلام إشارةٌ إلى أنَّ مشيئته تلك إن وقعت غيرُ خاليةٍ عن مصلحة تعود إليه بالتربية، أو إظهارٌ منه عليه الصلاة والسلام لانقياده لحُكمه سبحانه وتعالى واستسلامٌ لأمره واعترافٌ بكونه تحتَ ملكوتِه وربوبيَّتِه تعالى.

﴿وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ كأنَّه تعليلٌ للاستثناء، أي: أحاط بكلِّ شيءٍ علماً، فلا يَبعُد أن يكونَ في علمه سبحانه إنزالُ المكروهِ بي من جهتها بسببٍ من الأسباب. ونصب «علماً» على التمييز المحوَّل عن الفاعل، وجوِّز أن يكونَ نصباً على المصدرية لـ «وسع» من غيرِ لفظه، وفي الإِظهار في موضع الإِضمارِ تأكيدٌ للمعنى المذكور واستلذاذٌ بذِكره تعالى.

﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾﴾ أي: أتُعرضون بعد ما أَوضحتُه لكم عن التأمُّل في أنَّ آلهتَكم بمعزلٍ عن القدرة على شيءٍ ما من النفعِ أو الضَّرّ، فلا تتذكَّرون أنها غيرُ قادرةٍ على إضراري؟ وفي إيراد التذكُّرِ دون التفكُّر ونحوِه إشارةٌ إلى أنَّ أمر آلهتهم مركوزٌ في العقول لا يتوقَّف إلَّا على التذكير.

﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ﴾ استئناف ـ كما قال شيخُ الإِسلام[1] ـ مسوقٌ لنفي الخوفِ عنه عليه السلام ـ بحسب زعم الكَفَرة ـ بالطريق الإِلزامي، بعد نفيِهِ عنه بحسب الواقعِ ونفسِ الأمر. والاستفهامُ لإِنكار الوقوع ونفيِه بالكلِّية.

---

(١) في تفسيره ٣/ ١٥٥.

وفي توجيه الإنكارِ إلى كيفية الخوفِ من المبالغة ما ليس في توجيهه إلى نفسه بأنْ يقال: أأخاف؛ لِمَا أنَّ كلَّ موجودٍ لا يخلو عن كيفية، فإذا انتفى جميعُ كيفياته، فقد انتفى وجودُه من جميع الجهاتِ بالطريق البرهانيِّ.

و«كيف» حالٌ، والعاملُ فيها «أخاف» و«ما» موصولة، أو نكرةٌ موصوفة، والعائدُ محذوف. وجوِّز أن تكونَ مصدرية.

وقولُه تعالى: ﴿وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ﴾ في موضع الحالِ من ضمير «أخاف» بتقدير مبتدأ؛ لمكان الواو. وقيل: لا حاجةَ إلى التقدير؛ لأنَّ المضارع المنفيَّ قد يُقرَن بالفاء[1]. ولا حاجةَ هنا إلى ضمير عائدٍ إلى ذي الحال؛ لأنَّ الواو كافيةٌ في الربط.

وهو مقرِّر لإنكار الخوفِ ونفيِهِ عنه عليه السلام، ومفيدٌ لاعترافهم بذلك، فإنَّهم حيث لم يخافوا في محلِّ الخوف، فلَأَن لا يخافَ عليه السلام في محلِّ الأمن أَوْلى وأحرَى، أي: كيف أَخاف أنا ما ليس في حيِّز الخوفِ أصلاً وأنتم لا تخافون غائلةَ ما هو أعظمُ المخوفاتِ وأهولُها، وهو إشراكُكم بالله تعالى الذي فطر السماواتِ والأرضَ ما هو من جُملة مخلوقاتِه؟ وعبَّر عنه بقوله سبحانه: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ أي: حجةً، على طريق التهكُّم، قيل: مع الإيذان بأنَّ الأمور الدينيةَ لا يعوَّل فيها إلَّا على الحجَّة المنزلة من عند اللهِ تعالى.

وضميرُ «به» عائدٌ على الموصول، والكلامُ على حذفِ مضاف، أي: بإشراكه. وجوِّز أن يكونَ راجعاً إلى الإشراك المقيَّد بتعلُّقه بالموصول، ولا حاجةَ إلى العائد، وهو ـ على ما قيل ـ مبنيٌّ على مذهب الأخفشِ في الاكتفاء في الرَّبط برجوع العائدِ إلى ما يتلبَّس بصاحبه.

وذِكْرُ متعلَّق الإشراك ـ وهو الاسمُ الجليل ـ في الجملة الحاليةِ دون الجملةِ الأُولى، قيل: لأنَّ المرادَ في الجملة الحالية تهويلُ الأمر، وذِكر المشرَك به أَدخلُ في ذلك.

---

(١) كذا في الأصل و(م)، والصواب: بالواو. ينظر حاشية الشهاب ٤/ ٨٩.

وقال بعض المحقِّقين: الظاهرُ أن يقالَ في وجه الذِّكر في الثانية والتركِ في الأُولى: إنه لَمَّا قيل قُبيلَ هذا: «ولا أخاف ما أشركتم به» كان ما هنا كالتَّكرار له، فناسب الاختصار، وأنَّه عليه السلام حَذَفَه إشارةً إلى بُعد وحدانيَّته تعالى عن الشِّرك، فلا ينبغي عنده نسبتُه إلى الله تعالى ولا ذِكْرُه[1] معه. ولَمَّا ذكر حالَ المشركين الذين لا ينزِّهونه سبحانه عن ذلك، صرَّح به.

وقيل: إنَّ ذكر الاسم الجليل في الجملة الثانية؛ ليعودَ إليه الضميرُ في «مالم ينزِّل». وليس بشيءٍ؛ لأنَّه يكفي سبقُ ذِكره في الجملة.

وقيل: لأنَّ المقصود إنكاره عليه السلام عدمَ خوفِهم من إشراكهم بالله تعالى؛ لأنه المنكَر المستبعَد عند العقلِ السليم، لا مطلقُ الإنكار، ولا كذلك في الجملة الأُولى، فإنَّ المقصود فيها إنكارُ أن يَخافَ عليه السلام غيرَ الله تعالى، سواءٌ كان مِمَّا يشركه الكفارُ أو لا.

وليس بشيءٍ أيضاً؛ لأنَّ الجملة الثانيةَ ليست داخلةً مع الأُولى في حكم الإنكار إلَّا عند مدَّعي العطف، وهو مِمَّا لا سبيلَ إليه أصلاً؛ لإفضائه إلى فساد المعنى قطعاً، لما تقدَّم أن الإنكار بمعنى النفي بالكلِّية، فيَؤُول المعنى إلى نفي الخوفِ عنه عليه السلام ونفيِ نفيه عنهم، وأنَّه بيِّن الفساد، وأيضاً إنَّ «ما أشركتم» كيف يدلُّ على ما سوى اللهِ تعالى غير الشريك، إنْ هذا إلَّا شيءٌ عُجاب.

ثم إنَّ الآية نصٌّ في أنَّ الشرك مِمَّا لم ينزل به سلطان. وهل يمتنع عقلاً حصولُ السلطانِ في ذلك أم لا؟ ظاهرُ كلام بعضهم ـ وفي أصول الفقهِ ما يؤيِّده في الجملة ـ الثاني، والذي أختاره الأوَّل. وقولُ الإمام: إنه لا يمتنع عقلاً أن يؤمر باتِّخاذ تلك التماثيلِ والصور قِبلةً للدعاء[2]، ليس من محلِّ الخلافِ كما لا يخفَى على الناظر، فانظر.

﴿فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾ كلام مرتَّب على إنكار خوفِه عليه السلام في محلِّ الأَمن مع تحقُّق عدم خوفِهم في محلِّ الخوف، مسوقٌ لإلجائهم إلى الاعتراف

---

(١) في الأصل و(م): ذكر، والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ٨٨، والكلام منه.
(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٦٠.

باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الأَمن وبعدم استحقاقِهم لما هم عليه. وبهذا يُعلم ما في دعوى أنَّ الإنكار في الجملة الأُولى لنفي الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع. وإنَّما جيءَ بصيغة التفضيلِ المشعِرة باستحقاقهم له في الجملة؛ لاستنزالهم عن رتبة المكابرةِ والاعتساف، بسوق الكلامِ على سنن الإنصاف.

والمراد بالفريقَين: الفريقُ الآمن في محلِّ الأمن، والآمنُ في محلِّ الخوف، فإيثارُ ما في النَّظم الكريمِ ـ كما قيل ـ على أن يقالَ: فأيُّنا أحقُّ بالأمن أنا أم أنتم؛ لتأكيد الإلجاء إلى الجواب بالتنبيه على علَّة الحكم، والتفادي عن التَّصريح بتخطئتهم التي ربَّما تدعو إلى اللَّجاج والعِناد، مع الإشارة بما في النَّظم إلى أنَّ أحقِّية الأمن لا تَخصُّه عليه السلام بل تشمل كلَّ موحِّد ترغيباً لهم في التوحيد.

﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ أي: مَن هو أحقُّ بذلك، أو شيئاً من الأشياء، أو: إنْ كنتم من أُولي العلم فأخبروني بذلك.

وقُرئ: «سُلُطاناً» بضمِّ اللام[1]، وهي لغةٌ أُتبع فيها الضمُّ الضم.

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ استئنافٌ يحتمل أن يكونَ من جهته تعالى مبيِّن للجواب الحقِّ الذي لا محيدَ عنه. وروي ذلك عن محمدِ بن إسحاقَ وابنِ زيدٍ والجبائيِّ. ويحتمل أن يكونَ من جهة إبراهيمَ عليه السلام. وروي ذلك عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه.

واستُشكل كونُه استئنافاً بأنَّه لا يمكن جعلُه بيانيًا؛ لأنه ما كان جوابَ سؤالٍ مقدَّر، وهذا جوابُ سؤالٍ محقَّق، ولا نحويًا؛ لِمَا قال ابنُ هشام: إنَّ الاستئناف النحويَّ ما كان في ابتداء الكلام أو منقطعاً[2] عمَّا قبله، وهذا مرتبطٌ بما قبله؛ لارتباط الجوابِ والسؤالِ ضرورةً، وليس عندنا غيرُهما.

وأُجيب باختيار كونِه نحويًا. ومعنى كونِه منقطعاً عمَّا قبله ألَّا يُعطفَ عليه ولا يتعلَّق به من جهة الإعرابِ وإن ارتبط بوجهٍ آخر.

وقيل: المرادُ بابتداء الكلامِ ابتداؤه تحقيقاً أو تقديراً، أي: الفريقُ الذين آمنوا

---

(١) البحر المحيط ٤/ ١٧٠.

(٢) في الأصل و(م): ومنقطعاً، والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ٨٩، وينظر مغني اللبيب ص٥٠٠.

بما يجب الإيمان به ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟﴾ أي: لم يَخلِطوا ﴿إِيمَٰنَهُم﴾ ذلك ﴿بِظُلْمٍ﴾ أي: شركٍ، كما يفعله الفريق المشركون، حيث يزعمون أنَّهم مؤمنون بالله تعالى وأنَّ عبادتَهم لغيره سبحانه معه من تتمَّات إيمانهم وأحكامِه؛ لكونها لأجل التقريبِ والشفاعة، كما يُنبئ عنه قولُهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

وإلى تفسير الظلم بالشِّرك هنا ذهب ابنُ عباس رضي الله عنهما وابنُ المسيب وقتادةُ ومجاهدٌ وأكثرُ المفسِّرين. ويؤيِّد ذلك أنَّ الآية واردةٌ مَوردَ الجوابِ عن حال الفريقَين. ويدلُّ عليه ما أخرجه الشيخان وأحمدُ والترمذيُّ عن ابن مسعودٍ رضي الله عنه[1]: أنَّ الآية لَمَّا نزلت شقَّ ذلك على الصحابةِ رضي الله عنهم وقالوا: أيُّنا لم يظلمْ نفسَه؟ فقال ﷺ: «ليس ما تظنُّون، إنَّما هو ما قال لقمانُ عليه السلام لابنه: ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]».

ولا يقال: إنَّه لا يَلزم من قوله: «إن الشرك» إلخ أنَّ غيرَ الشِّرك لا يكون ظلماً؛ لأنَّهم قالوا: إنَّ التنوينَ في «بظلم» للتعظيم، فكأنَّه قيل: لم يَلبسوا إيمانَهم بظلم عظيم، ولَمَّا تبيَّن أنَّ الشرك ظلمٌ عظيم، عُلِم أنَّ المراد: لم يَلبسوا إيمانَهم بشرك، أو أنَّ المتبادرَ من المطلق أكملُ أفراده.

وقيل: المرادُ به المعصية، وحُكي ذلك عن الجبَّائي والبلخي، وارتضاه الزمخشريُّ[2] تَبَعاً لجمهور المعتزلة. واستدلُّوا بالآية على أنَّ صاحب الكبيرةِ لا أمنَ له ولا نجاةَ من العذاب، حيث دلَّت بتقديم «لهم» الآتي على اختصاص الأمن بمن لم يَخلِط إيمانَه بظلم، أي: بفسق، وادَّعَوا أنَّ تفسيره بالشِّرك يأباه ذِكرُ اللَّبس، أي: الخلط؛ إذ هو لا يجامع الإيمانَ؛ للضدِّية، وإنَّما يجامع المعاصي، والحديثُ خبرُ واحد، فلا يُعمَل به في مقابلة الدليلِ القطعيِّ.

والقول بأنَّ الفسق أيضاً لا يجامع الإيمانَ عندهم أيضاً، فلا يتمُّ لهم الاستدلالُ لكونه اسماً لفعل الطاعاتِ واجتنابِ السيئات، حتى إنَّ الفاسق ليس بمؤمنٍ كما أنَّه ليس بكافر = مدفوعٌ ـ كما قيل ـ بأنَّه كثيراً ما يطلَق الإيمانُ على

---

(١) صحيح البخاري (٦٩٣٧)، وصحيح مسلم (١٢٤)، ومسند أحمد (٣٥٨٩)، وسنن الترمذي (٣٠٦٧).

(٢) في الكشاف ٢/ ٣٣.

نفس التصديق، بل لا يكاد يُفهَم منه بلفظ الفعل غيرُ هذا، حتى إنَّه يُعطَف عليه عملُ الصالحات كما جاء في غيرِ ما آية.

وأُجيبَ بأنَّه أُريد بالإيمان تصديقُ القلب، وهو قد يجامع الشركَ، كأنْ يصدِّق بوجود الصانعِ دونَ وحدانيَّته، كما أَشرنا إليه آنفاً، ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦] وكذا إذا أُريد به مطلقُ التصديق، سواءٌ كان باللسان أو غيرِه، بل المجامعةُ على هذا أَظهرُ كما في المنافق، ولو أُريد به التصديقُ بجميع ما يجب التصديقُ به بحيث يَخرجُ عن الكفر، يقال: إنَّه لا يَلزم من لَبْس الإيمان بالشِّرك الجمعُ بينهما بحيث يَصدق عليه أنَّه مؤمنٌ ومشركٌ، بل تغطيتُه بالكفر وجعلُه مغلوباً مضمحِلًّا، أو اتِّصافُه بالإيمان ثم الكفرِ ثم الإيمان ثم الكفرِ مراراً.

وبعد تسليمِ جميعِ ما ذُكر نقول: إنَّ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ إنَّما يدلُّ على اختصاص الأمنِ بغير العصاة، وهو لا يوجِب كونَ العصاةِ معذَّبين البتَّة، بل خائفين ذلك موقِعين للاحتمال ورُجحانِ جانبِ الوقوع.

وقيل: المرادُ من الأمن الأمنُ من خلود العذاب، لا الأمنُ من العذاب مطلقاً.

والموصولُ مبتدأ، واسمُ الإشارة مبتدأٌ ثانٍ، والإشارةُ إلى الموصول من حيث اتصافُه بما في حيِّز الصلة، وفي الإشارة إليه بما فيه من معنى البُعدِ بَعدَ وصفه بما ذُكر ما لا يخفَى. وجملة «لهم الأمن» من الخبر المقدَّم والمبتدأ المؤخَّرِ خبرُ المبتدأ الثاني، والجملةُ خبر الأوَّل.

وجوِّز أن يكونَ «أولئك» بدلاً من الموصول، أو عطفَ بيانٍ له، و«لهم» هو الخبر، و«الأمن» فاعلاً للظَّرف؛ لاعتماده على المبتدأ، وأن يكونَ «لهم» خبراً مقدَّماً، و«الأمن» مبتدأً مؤخَّراً، أو الجملةُ خبر الموصول.

وجوَّز أبو البقاء[1] كونَ الموصولِ خبرَ مبتدأ محذوف، وقال: التقديرُ: هم الذين. ولا يخلو عن بُعد، والأكثرون على الأوَّل.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٥٨٣.

﴿وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ إلى الحقِّ، ومن عداهم في ضلال مبين. وقدَّر بعضهم: إلى طريق توجِب الأمنَ من خلود العذاب.

﴿وَتِلۡكَ﴾ إشارةٌ إلى ما احتجَّ به إبراهيمُ عليه السلام من قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ﴾ إلخ. وقيل: من قوله سبحانه: ﴿أَتُحَـٰٓجُّوٓنِّي﴾ إلى ﴿وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ وتركيبُ حجَّةٍ اصطلاحيةٍ منه يحتاج إلى تأمُّل.

وما في اسم الإشارةِ من معنى البُعد لتفخيم شأنِ المشارِ إليه، وهو مبتدأٌ، وقوله عزَّ شأنه: ﴿حُجَّتُنَآ﴾ خبرُه، وفي إضافته إلى نون العظمةِ من التفخيم ما لا يخفَى.

وقوله تعالى: ﴿ءَاتَيۡنَـٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ ـ أي: أَرشدناه إليها، أو علَّمناه إيَّاها ـ في موضع الحالِ من «حجة»، والعاملُ فيه معنى الإشارة، أو في محلِّ الرفع على أنه خبرٌ ثانٍ، أو هو الخبرُ، و«حجتنا» بدل، أو بيانٌ للمبتدأ. وجوِّز أن تكونَ جملة «آتينا» معترضةً أو تفسيرية، ولا يخفى بُعدُه.

و«إبراهيم» مفعولٌ أول لـ «آتينا» قدِّم على الثاني لكونه ضميراً.

وقولُه سبحانه: ﴿عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ متعلِّق بـ «حجتنا» إن جُعل خبراً لـ «تلك» أو بمحذوف إنْ جُعل بدلاً؛ لئلَّا يلزمَ الفصلُ بين أجزاءِ البدل بأجنبيٍّ، أي: آتيناها إبراهيم حجَّةً على قومه.

ولم يجوِّز أبو البقاء تعلُّقَه بـ «حجتنا» أصلاً؛ للمصدريَّة والفصل[1]، ولعل المجوِّز لا يرى المصدريةَ مانعةً عن تعلُّق الظرف، ويجعلُ الفصلَ مغتَفَراً.

وقيل: يصحُّ تعلُّقه بـ «آتينا» لتضمُّنه معنى الغَلَبة.

وقولُه عزَّ شأنه: ﴿نَرۡفَعُ دَرَجَـٰتٖ﴾ ـ أي: رتباً عظيمةً عاليةً من العلم والحِكمة ـ مستأنفٌ لا محلَّ له من الإِعراب مقرِّر لما قبله. وجوَّز أبو البقاءِ[2] أن يكونَ في محلِّ نصبٍ على أنه حالٌ من فاعل «آتينا» أي: حالَ كونِنا رافعين.

(١) الإملاء ٢/ ٥٨٣-٥٨٤.

(٢) في الإملاء ٢/ ٥٨٤.

ونصب «درجات» إمَّا على المصدرية بتأويل رفعات، أو على الظَّرفية، أو على نزع الخافضِ، أي: إلى درجات، أو على التمييز.

ومفعول «نرفع» قولُه تعالى: ﴿مَن نَّشَآءُ﴾ وتأخيرُه على الأَوجُه الثلاثةِ الأخيرة لما مرَّ غيرَ مرةٍ من الاعتناء بالمقدَّم والتشويقِ إلى المؤخَّر. ومفعولُ المشيئة محذوفٌ، أي: مَن نشاء رفعه حَسبَما تقتضيه الحكمةُ وتستدعيه المصلحة، وإيثارُ صيغةِ المضارع للدَّلالة على أنَّ ذلك سنَّةٌ مستمرَّة فيما بين المصطَفَين الأخيار غيرُ مختصَّة بإبراهيمَ عليه السلام.

وقُرئ: «يرفع» بالياء، على طريقة الالتفات، وكذا «يشاء»[1].

وقرأ غيرُ واحدٍ من السبعة: «درجاتِ مَن»[2] بالإضافة على أنَّه مفعول «نرفع» ورفعُ درجاتِ الإنسان رفعٌ له. وجوَّز بعضهم جعلَه مفعولاً أيضاً على قراءة التنوين، وجعل «مَن» بتقدير: لمن، وهو بعيد.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ﴾ أي: في كلِّ ما يفعل من رفعٍ وخفض ﴿عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ أي: بحال مَن يرفعه واستعدادِه له على مراتبَ متفاوتة، وإن شئتَ عمَّمت، ويدخل حينئذٍ ما ذُكر دخولاً أوليًّا = تعليلٌ لما قبلَه.

وفي وضع الربِّ مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضعَ نونِ العظمةِ بطريق الالتفاتِ في تضاعيف بيانِ حالِ إبراهيمَ عليه السلام ما لا يخفَى من إظهار مزيدِ اللُّطف والعنايةِ به ﷺ.

هذا وقد ذكر الإمام[3] في هذه الآياتِ الإبراهيمية عدةَ أحكام:

الأوَّل: أنَّ قولَه سبحانه: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ يدلُّ على أنه عزَّ وجلَّ ليس بجسم؛ إذ لو كان جسماً، لكان غائباً عنَّا، فيكون آفلاً، والأفولُ ينافي الربوبية.

ولا يخفى أنَّ عدَّ تلك الغيبة المفروضة أفولاً لا يخلو عن شيءٍ؛ لأن الأُفول احتجابٌ مع انتقال، وتلك الغيبةُ المفروضة لم تكن كذلك، بل هي مجرَّد احتجابٍ

---

(١) القراءات الشاذة ص٣٨.
(٢) التيسير ص١٠٤، والنشر ٢/ ٢٦٠ عن ابن كثير وابن عامر ونافع وأبي عمرو وأبي جعفر.
(٣) في تفسيره ١٣/ ٥٥، ٥٦، ٦١، ٦٢.

فيما يظهر، نعم إنَّه ينافي الربوبيةَ أيضاً، لكن الكلام في كونه أُفولاً ليتمَّ الاحتجاجُ بالآية. لا يقال: قد جاءَ في حديث الإسراء ذِكرُ الحجاب[1]، فكيف يصحُّ القولُ بأن الاحتجابَ منافٍ للرُّبوبية؟ لأنَّا نقول: الحجابُ الوارد ـ كما قال القاضي عياض ـ إنَّما هو في حقِّ العباد، لا في حقِّه تعالى، فهم المحجوبون، والباري جلَّ اسمه منزَّه عمَّا يحجبه؛ إذ الحجابُ إنما يُحيط بمقدَّر محسوس[2].

ونصَّ غيرُ واحد أنَّ ذِكر الحجابِ له تعالى تمثيلٌ لمنعه سبحانه الخلقَ عن رؤيته.

وقال السيِّد النقيب في «الدُّرر والغرر»: العربُ تستعمل الحجابَ بمعنى الخفاءِ وعدم الظهور، فيقول أحدُهم لغيره إذا استبعد فهمَه: بيني وبينك حجابٌ. ويقولون لما يُستصعَب طريقُه: بيني وبينه كذا حُجُب وموانعُ وسواتر، وما جرى مَجرى ذلك[3]. والظاهرُ على هذا أنَّ فيما ذكر مجازٌ في المفرَد، فتدبَّر.

الثاني: أنَّ هذه الآيةَ تدلُّ على أنَّه يمتنع أن يكونَ تعالى بحيث يَنزل من العرش إلى السماء تارةً، ويصعد من السماءِ إلى العرش أُخرى، وإلَّا لحصل معنى الأُفول.

وأنت تعلم أنَّ الواصفين ربَّهم عزَّ شأنه بصفة النزولِ حيث سمعوا حديثَه الصحيحَ عن رسولهم ﷺ[4] لا يقولون: إنَّه حركةٌ وانتقال، كما هو كذلك في الأجسام، بل يفوِّضون تعيينَ المراد مِنه إلى الله تعالى، بعد تنزيهِه سبحانه عن مشابهة المخلوقين، وحينئذٍ لا يَرِد عليه أنَّه في معنى الأُفولِ الممتنعِ على الربِّ جلَّ جلاله.

الثالث: أنَّها تدلُّ على أنَّه جلَّ شأنه ليس محلًّا للصفات المحدَثة كما تقول الكرَّامية، وإلَّا لَكان متغيِّراً، وحينئذٍ يحصل معنى الأُفول. وهو ظاهر.

---

(١) ينظر حديث أنس وحديث عليٍّ رضي الله عنهما في كشف الأستار (٥٨) و(٣٥٢). وجاء ذكر الحجاب في حديث أبي موسى رضي الله عنه: «وحجابه النور» أخرجه مسلم (١٧٩).

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ١/ ٣٥٧.

(٣) أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد ٢/ ٢٠٥.

(٤) يشير إلى حديث: «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا...»، أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه، وقد سلف ١/ ٣٢٦.

الرابع: أنَّ ما ذكر يدلُّ على أنَّ الدِّين يجب أن يكونَ مبنيًّا على الدليل لا على التقليد، وإلَّا لم يكن للاستدلال فائدةٌ البتَّة.

الخامس: أنه يدلُّ على أنَّ معارف الأنبياءِ بربِّهم استدلاليةٌ لا ضرورية، وإلَّا لَما احتاج إبراهيمُ عليه السلام إلى الاستدلال.

السادس: أنه يدلُّ على أنه لا طريقَ إلى تحصيل معرفةِ اللهِ تعالى إلَّا بالنظر والاستدلالِ في أحوال مخلوقاتِه؛ إذ لو أمكن تحصيلُها بطريق آخر، لَما عدل عليه السلامُ إلى هذه الطريقة.

ولا يخفَى عليك ما في هذين الأخيرين.

السابع: أنَّ قوله سبحانه: «وتلك حجتنا» إلخ يدلُّ على أنَّ تلك الحجَّةَ إنما حصلت في عقل إبراهيمَ عليه السلام بإيتاء اللهِ تعالى وإظهارِها في عقله، وذلك يدلُّ على أنَّ الإيمان والكفرَ لا يحصلان إلَّا بخلق اللهِ تعالى، ويتأكَّد ذلك بقوله سبحانه: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ﴾ إلخ.

الثامن: أنَّ قوله سبحانه: «نرفع...» إلخ يدلُّ على فساد طعنِ الحشويَّة في النظر وتقريرِ الحجَّة وذكرِ الدليل. وفيه أحكام أُخَرُ لا تخفَى على من يتدبَّر.

❁ ❁ ❁

ومن باب الإشارةِ فيها: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ حين رآه محتجِباً بظواهر عالَم الملكِ عن حقائق الملكوتِ وربوبيتِه تعالى للأشياء، معتقداً تأثيرَ الأكوانِ والأجرامِ ذاهلاً عن المكوِّن جلَّ شأنه: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا﴾ أي: أشباحاً خاليةً بذواتها عن الحياة ﴿ءَالِهَةً﴾ فتعتقد تأثيرَها ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ ظاهرٍ عند مَن كشف عن عينه الغَين.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: نوقِفه على القُوى الروحانيةِ التي ندبِّر بها أمرَ العالَم العلويِّ والسفلي، أو نوقِفه على حقيقتها ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ أي: أهلِ الإيقان العالِمين أنْ لا تأثيرَ إلَّا لله تعالى، يدبِّر الأمرَ بأسمائه سبحانه.

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ أي: أظلم عليه ليلُ عالَم الطبيعةِ الجسمانية. وذلك عند الصوفيةِ في صِباه وأوَّلِ شبابه ﴿رَءَا كَوْكَبًا﴾ وهو كوكبُ النفس المسمَّاة روحاً حيوانيةً، الظاهرُ في ملكوت الهيكلِ الإنسانيِّ، فـ ﴿قَالَ﴾ حين رأى فيضَه وحياتَه وتربيتَه من ذلك بلسان الحال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ وكان اللهُ تعالى يُريه في ذلك الحينِ باسمه المُحيي. ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ بطلوع نورِ القلب ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾.

﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ﴾ أي: قمرَ القلب «بازغاً» من أُفق النفس، ووجد فيضَه بمكاشفات الحقائقِ والمعارفِ وتربيته منه ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ وكان اللهُ تعالى يُريه إذ ذاك باسمه العالِم والحكيم. ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ إلى نور وجهه ﴿لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ المحتجِبين بالبواطن عنه سبحانه.

﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ﴾ أي: شمسَ الرُّوح ﴿بَازِغَةً﴾ متجلِّيةً عليه ﴿قَالَ﴾ إذ وجد فيضَه وشهودَه وتربيتَه منها ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ وكان سبحانه يُريه حينئذٍ باسمه الشهيدِ والعليِّ العظيم ﴿هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ من الأوَّلَين ﴿فَلَمَّآ أَفَلَتْ﴾ بتجلِّي أنوارِ الحقِّ وتشعشُعِ سُبُحاتِ الوجه ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ إذ لا وجودَ لغيره سبحانه ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ أي: أسلمت ذاتي ووجودي ﴿لِلَّذِي فَطَرَ﴾ أوجدَ ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أي: سماواتِ الأرواح وأرضَ النفس ﴿حَنِيفًا﴾ مائلاً عن كلِّ ما سواه، حتى عن وجودي وميلي، بالفَناء فيه جلَّ جلاله ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ في شيءٍ.

﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ﴾ في ترك السِّوى ﴿قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ﴾ إلى وجوده الحقِّ وتوحيدِه.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الإيمانَ الحقيقيَّ ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ من ظهور نفسٍ أو قلب، أو وجودِ بقية ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ الحقيقيُّ ﴿وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ حقيقةً إلى الحقِّ.

وقال النَّيسابوري[1]: قد يدور في الخَلَد أنَّ إبراهيمَ عليه السلام جنَّ عليه ليلُ الشبهة وظلمتُها، فنظر أوّلاً في عالَم الأجسامِ فوجدها آفلةً في أُفق التغيير، فلم يرَها تصلح للإلهية، فارتقى منها إلى عالَم النفوسِ المدبِّرة للأجسام، فرآها آفلةً في

(١) في غرائب القرآن ٧/ ١٤٨.

أُفق الاستكمال، فكان حكمُها حكمَ ما دونها، فصعد منها إلى عالَم العقول المجرَّد، فصادفها آفلةً في أفق الإمكان، فلم يبقَ إلّا الواجب.

وقيل غيرُ ذلك. وما ذكروه مبنيٌّ على أنَّ الاحتجاج كان مع نفسه عليه السلام، وهو الذي ذهب إليه بعضٌ من المفسِّرين، ورَوَوا في ذلك خبراً طويلاً[(١)]، وهو مذكورٌ في كثيرٍ من الكتب مشهورٌ بين العامة، والمختارُ عندي ما علمت، و الله تعالى يقول الحقَّ وهو يَهدي السبيل.

❁ ❁ ❁

﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ﴾ أي: لإبراهيمَ عليه السلام ﴿إِسْحَٰقَ﴾ وهو ولدُه من سارة، عاش مئةً وثمانين سنة. وفي «نديم الفريد»[(٢)]: أنَّ معنى إسحاق بالعربية: الضحَّاك ﴿وَيَعْقُوبَ﴾ وهو ابنُ إسحاق، عاش مئة وسبعاً وأربعين سنة.

والجملة عطفٌ على قوله تعالى: «وتلك حجتنا...» إلخ، وعطف الفعليةِ على الاسمية مِمَّا لا نزاعَ في جوازه، ويجوز على بُعدٍ أن تكونَ عطفاً على جملة «آتينا» بناءً على أنَّها لا محلَّ لها من الإعراب، كما هو أحدُ الاحتمالات.

وقوله تعالى: ﴿كُلًّا﴾ مفعولٌ لما بعده، وتقديمُه عليه للقصر، لا بالنِّسبة إلى غيرهما، بل بالنِّسبة إلى أحدهما، أي: كلَّ واحدٍ منهما ﴿هَدَيْنَا﴾ لا أحدَهما دونَ الآخر.

وقيل: المراد: كلًّا من الثلاثة. وعليه الطبرسيُّ[(٣)]. واختار كثيرٌ من المحقِّقين الأوَّلَ؛ لأن هدايةَ إبراهيمَ عليه السلام معلومةٌ من الكلام قطعاً.

وتَرْكُ ذِكر المهدَى إليه؛ لظهور أنَّه الذي أُوتي إبراهيمُ عليه السلام؛ فإنَّهما متعبَّدان به. وقال الجبّائي: المراد: هديناهم بنَيل الثوابِ والكرامات.

---

(١) ينظر ما أخرجه الطبري في تاريخه ١/ ٣٤، عن ابن إسحاق، و٢٣٦ عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم.

(٢) لأبي علي بن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب، المتوفى سنة (٤٢١هـ). كشف الظنون ٢/ ١٩٣٧، والكلام من الإتقان ٢/ ١٠٦٤.

(٣) مجمع البيان ٧/ ١٢١.

﴿وَنُوحًا﴾ قال شيخُ الإسلام[1]: منصوبٌ بمضمَر يفسِّره ﴿هَدَيْنَا مِن قَبْلُ﴾ ولعله إنَّما لم يجعله مفعولاً مقدَّماً للمذكور؛ لئلَّا يفصلَ بين العاطفِ والمعطوف بشيءٍ، أو لخُلُوِّ التقديمِ عن الفائدة السابقة ـ أعني القصرَ ـ ولا يخلو ذلك عن تأمُّل. أي: مِن قَبلِ إبراهيمَ عليه السلام.

ونوحٌ ـ كما قال الجُواليقي[2] ـ أعجميٌّ معرَّب. زاد الكرماني: ومعناه بالسُّريانية: الساكن. وقال الحاكم في «المستدرك»: إنما سمِّي نوحاً لكثرة بكائه على نفسه، واسمُه عبدُ الغفار[3]. والأوَّل أثبت عندي.

وأكثرُ الصحابةِ رضي الله عنهم ـ كما قال الحاكم ـ أنَّه عليه السلام كان قبل إدريس عليه السلام[4]. وذكر النسَّابون أنَّه ابن لَمْك، بفتح اللامِ وسكونِ الميم بعدَها كافٌ، ابنِ مَتُّوْشَلَخ، بفتح الميمِ وتشديدِ المثنَّاة المضمومةِ بعدَها واوٌ ساكنة وفتحِ الشين المعجمةِ واللام والخاء المعجمة، ابنِ أَخَنُوْخ، بفتح المعجمةِ وضمِّ النونِ الخفيفة وبعدَها واوٌ ساكنة ثم معجَمة، وهو إدريس فيما يقال.

وروى الطبرانيُّ[5] عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال: قلت: يا رسولَ الله، مَن أوَّل الأنبياء؟ قال: «آدمُ عليه السلام» قلت: ثم مَن؟ قال: «نوحُ عليه السلام، وبينهما عشرةُ قرون[6]». وهذا ظاهرٌ في أنَّ إدريسَ عليه السلام لم يكن قبلَه.

وذكر ابنُ جَرير أنَّ مولده عليه السلام كان بعد وفاةِ آدمَ عليه السلام بمئة وستةٍ وعشرين عاماً[7].

وذَكَره سبحانه هنا، قيل: لأنه لَمَّا ذكر سبحانه إنعامَه على خليله من جهةِ الفرع، ثنَّى بذِكر إنعامه عليه من جهة الأصل، فإنَّ شرفَ الوالد سارٍ إلى الولد.

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٥٧.
(٢) في المعرب ص٣٧٨ ونقله المصنف عنه بواسطة السيوطي في الإتقان ٢/ ١٠٦٢.
(٣) الإتقان ٢/ ١٠٦٢، ولم نقف عليه في مطبوع المستدرك.
(٤) المستدرك ٢/ ٥٤٥.
(٥) في الأوسط (٤٧١٨) مطولاً.
(٦) في الأوسط: عشرة آباء.
(٧) تاريخ الطبري ١/ ١٧٤، والإتقان ٢/ ١٠٦٢، والكلام منه.

وقيل: إنَّما ذكره سبحانه لأنَّ قومَه عبدوا الأصنامَ، فذكره ليكونَ له به أسوةٌ، وأمَّا أنَّه ذُكِرَ لما مرَّ، فلا؛ إذ لا دلالةَ على علاقة الأبوَّة لِيُقبَل، ودلالةُ «من قبل» على ذلك غيرُ ظاهرة، وقَنِعَ بعضُهم بالشُّهرة عن ذلك.

﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ﴾ الضميرُ عند جمعٍ لإبراهيمَ عليه السلام؛ لأنَّ مساق النَّظمِ الجليلِ لبيان شؤونِه، وما منَّ اللهُ تعالى به عليه من إيتاء الحجَّة ورفعِ الدرجات، وهبةِ الأولاد الأنبياء، وإبقاءِ هذه الكرامةِ في نسله، كلُّ ذلك لإلزام مَن ينتمي إلى مِلَّته من المشركين واليهود.

واختار آخرون كونَه لنوحٍ عليه السلام؛ لأنَّه أقرب، ولأنه ذَكَر في الجملة لوطاً عليه السلام، وليس من ذرِّيَّة إبراهيم، بل كان ابنَ أخيه ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ آمنَ به وشخصَ معه مهاجِراً إلى الشام، فأرسله اللهُ تعالى إلى أهلِ سَدُوم. وكذلك يونسُ عليه السلام لم يكن من ذرِّيته فيما ذكر محيي السنَّة[1]. فلو كان الضميرُ له لاختصَّ بالمعدودين في هذه الآيةِ والتي بعدها، وأمَّا المذكورون في الآية الثالثةِ فعطف على «نوحا» ولا يجب أن يُعتبرَ في المعطوف ما هو قيدٌ في المعطوف عليه، ولا يضرُّ ذِكر إسماعيلَ هناك وإنْ كان من ذرِّية إبراهيمَ عليهما السلام؛ لأنَّ السكوت عن إدراجه في الذرِّية لا يقتضي أنَّه ليس منهم، وإنما لم يُعَدَّ ـ كما قال بعضُ المحقِّقين ـ في موهبته كإسحاق؛ لأنَّ هِبةَ إسحاقَ كانت في كِبَره وكبرِ زوجته، فكانت في غاية الغرابة، وذكر يعقوب؛ لأنَّ إبقاءَ النبوَّة بطناً بعد بطنٍ غايةُ النعمة، ولم يعطف «كلا هدينا» لأنَّه مؤكِّد لكونه نعمة.

ومن الناس مَن ادَّعى أنَّ يونسَ عليه السلام من ذرِّية إبراهيمَ ﷺ، وصرَّح في «جامع الأصول» أنَّه كان من الأسباط في زمن شعيا، وحينئذٍ يبقى لوطٌ فقط خارجاً، ولا يترك له إرجاعُ الضميرِ على إبراهيم وجَعْلُه مختصًّا بالمعدودين في الآيات الثَّلاث؛ لأنَّه لَمَّا كان ابنَ أخيه آمن به وهاجر معه، أَمكن أن يُجعلَ من ذرِّيته على سبيل التغليبِ كما قال الطِّيبي.

ورُوي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّ هؤلاء الأنبياءَ عليهم السلام كلَّهم مضافون إلى ذرِّية

---

(١) في تفسيره معالم التنزيل ٢/ ١١٢.

إبراهيم وإنْ كان منهم مَن لم يلحقه بولادة من قِبَل أبٍ ولا أم؛ لأنَّ لوطاً ابنُ أخي إبراهيم عليهما السلام، والعربُ تجعل العمَّ أباً، كما أخبر اللهُ تعالى عن أبناء يعقوبَ أنَّهم قالوا: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾ [البقرة: ١٣٣] مع أنَّ إسماعيل عمُّ يعقوب.

والجارُّ والمجرور متعلِّق بفعل مضمَرٍ مفهومٍ مما سبق. وقيل: بمحذوفٍ وقع حالاً من المذكورين في الآية.

واختير الأوَّل، أي: وهدينا مِن ذرِّيته ﴿دَاوُۥدَ﴾ هو ـ كما قال الجلال السيوطيُّ ـ ابن إِيْشا، بكسر الهمزةِ وسكونِ الياءِ المثنَّاة التحتية وبالشِّين المعجمة، ابن عَوْبَر، بمهملة وموحَّدة بوزن جَعْفَر، ابن باعَر[(١)]، ـ بموحَّدة ومهملة مفتوحة ـ ابن سلمون، بن يخيثون، بن عمى، بن يارب ـ بتحتيَّة وآخرُه باء موحَّدة ـ ابن رام، بن حضرون[(٢)]، بمهملة ثم معجَمة، بن فارص ـ بفاء وآخرُه مهملة ـ بن يهوذا، بن يعقوب.

قال كعب: كان أحمرَ الوجه، سبطَ الرأس، أبيضَ الجسم، طويلَ اللحيةِ فيها جُعودة، حسنَ الصوتِ والخلق، وجمع له بين النبوَّة والملك. ونقل النوويُّ[(٣)] عن المؤرِّخين أنَّه عاش مئةَ سنة، ومدةُ ملكِه منها أربعون، وله اثنا عَشَرَ ابناً.

﴿وَسُلَيْمَٰنَ﴾ ولده. قال كعب: كان أبيضَ جسيماً وسيماً وضيئاً جميلاً خاشعاً متواضعاً، وكان أبوه يشاوره في كثيرٍ من أموره في صِغَر سنِّه؛ لوفور عقلِه وعلمِه. وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه ملك الأرض، وعن المؤرِّخين أنه ملك وهو ابنُ ثلاثَ عشْرةَ سنة، وابتدأ بناءَ بيتِ المقدس بعد ملكه بأربعِ سنين، وتوفِّي وله ثلاثٌ وخمسون سنة.

وتقديمُ المفعولِ الصَّريح للاهتمام بشأنه، مع ما في المفاعيل من نوعِ طولٍ ربَّما يُخلُّ تأخيرُه بتجاوب النظمِ الكريم.

---

(١) في الأصل و(م): عابر، وهو تصحيف، والمثبت من الإتقان ٢/١٠٦٨، والكلام منه.

(٢) في الأصل: حضرمون، وفي (م): حضرموت، والمثبت من المحبَّر ص٥، والمستدرك ٢/ ٥٨٥، وفتح الباري ٦/ ٤٥٤، والإتقان ٢/ ١٠٦٩، والكلام منه.

(٣) في تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٨١، والكلام من الإتقان ٢/ ١٠٦٩.

﴿وَأَيُّوبَ﴾ قال ابن جَرير: هو ابنُ موص بنِ روح[1] بن عيص ابن إسحاق. وقيل: ابن موص بن تارخ بن روم. . . إلخ، وحكى ابنُ عساكر أنَّ أمه بنتُ لوطٍ عليه السلام، وأنَّ أباه مِمَّن آمن بإبراهيم، فهو قبلَ موسى عليه السلام، وقال ابن جَرير: إنَّه كان بعد شعيب. وقال ابنُ أبي خيثمة: كان بعد سليمانَ. وروى الطبرانيُّ[2] أنَّ مدة عمرِه كانت ثلاثاً وتسعين سنة.

﴿وَيُوسُفَ﴾ وهو على الصحيح المشهورِ ابنُ يعقوب بنِ إسحاق بن إبراهيم. ويشهد له ما أَخرجه ابنُ حِبَّان في «صحيحه» من حديث أبي هريرةَ مرفوعاً[3]: «إنَّ الكريم ابنَ الكريمِ ابنِ الكريم يوسفُ بن يعقوبَ بن إسحاق بن إبراهيم» عاش مئةً وعشرين سنةً. وفيه ستُّ لغات: تثليثُ السينِ مع الواو[4] والهمز. والصوابُ أنه أعجميٌّ لا اشتقاقَ له.

﴿وَمُوسَىٰ﴾ وهو ابنُ عمرانَ ابنِ يصهر بنِ ماهيث بن لاوي بن يعقوب، ولا خلافَ في نسبه، وهو اسمٌ سرياني.

وأَخرج أبو الشَّيخ من طريق عكرمةَ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: إنما سمِّي موسى؛ لأنَّه أُلقي بين شجرٍ وماء، فالماءُ بالقبطية: مو: والشجرُ: شا[5]. وفي الصحيح وصفُه بأنَّه «آدمُ طُوَالٌ جَعدٌ، كأنَّه من رجال شَنوءة»[6]. وعاش ـ كما قال الثعلبيُّ[7] ـ مئةً وعشرين سنة.

---

(١) في الأصل و(م): روم، والمثبت من تفسير الطبري ٧/ ٢٦١ (طبعة البابي الحلبي)، والإتقان ٢/ ١٠٦٩، والكلام منه، وذكر الطبري في تاريخه ١/ ٣٢٢ ثلاثة أقوال دون ترجيح: ابن موص بن رازح، ابن موص بن رغويل، ابن موص بن رعويل.

(٢) كذا في الأصل و(م) ومطبوع الإتقان، ولعل الصواب: الطبري، ينظر تاريخه ١/ ٣٢٤.

(٣) برقم (٥٧٧٦) وذكره البخاري تعليقاً قبل حديث (٣٥٢٥) من حديث ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم. وأخرجه أيضاً برقم (٣٣٥٣) ومسلم (٢٣٧٨) بنحوه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) في الأصل و(م): مع الياء، والمثبت من الإتقان ٢/ ١٠٦٥.

(٥) أورده السيوطي في الدر المنثور ٣/ ١٠٥، والإتقان ٢/ ١٠٦٨، والكلام منه.

(٦) صحيح البخاري (٣٢٣٩) وصحيح مسلم (١٦٥) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٧) في قصص الأنبياء المسمَّى: عرائس المجالس ص٢٥١، والكلام من الإتقان ٢/ ١٠٦٨.

﴿وَهَـٰرُونَۚ﴾ أخوه شقيقُه. وقيل: لأمِّه، وقيل: لأبيه فقط. حكاهما الكرمانيُّ في «عجائبه». مات قبلَ موسى عليهما السلام، وكان وُلِد قبله بسنة. وفي بعض أحاديثِ الإسراء[1]: «صَعِدتُ إلى السماء الخامسة، فإذا أنا بهارون ونصفُ لحيته أبيضُ ونصفُها أسود، تكاد تضرب سُرَّتَه من طولها، فقلت: يا جبريل، من هذا؟ قال: المحبَّب في قومه هارونُ بن عمران. وذكر بعضُهم أنَّ معنى هارون بالعبرانية: المحبَّب.

﴿وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٨٤﴾﴾ قيل: أي: نجزيهم مثلَ ما جزينا إبراهيمَ عليه السلام برفع درجاتِهِ وكثرةِ أولاده والنبوَّة فيهم. والمرادُ مطلق المشابهةِ في مقابلة الإحسان بالإحسان، والمكافأةِ بين الأعمال والأجزيةِ من غير بَخس، لا المماثلةُ من كلِّ وجه؛ لأنَّ اختصاص إبراهيمَ ﷺ بكثرة النبوَّة في عَقِبه أمرٌ مشهور.

واختار بعضُ المحقِّقين كونَ التشبيهِ على حدِّ ما تقدَّم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣] ونظائرِه.

وأل في «المحسنين» للعهد، والإظهارُ في موضع الإضمار للثَّناء عليهم بالإحسان الذي هو عبارةٌ عن الإتيان بالأعمال على الوجه اللائقِ، الذي هو حُسنُها الوصفيُّ المقارنُ لحسنها الذاتي، وقد فسَّره ﷺ بقوله: «أن تعبدَ الله كأنَّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك»[2] والجملةُ اعتراض مقرِّر لما قبلها.

﴿وَزَكَرِيَّا﴾ هو ابنُ آذن بنِ بركيا، كان من ذرِّية سليمانَ عليهما السلام، وقُتل بعد قتلِ ولده، وكان له يومَ بُشِّر به من العُمر اثنتان وتسعون، وقيل: تسعٌ وتسعون، وقيل: مئةٌ وعشرون سنة. وهو اسم أعجميٌّ، وفيه خمسُ لغات: أشهرها المدُّ، والثانيةُ القصر، وقُرئ بهما في السَّبع، وزكري، بتشديد الياءِ وتخفيفها، وزكَر، كقلم.

﴿وَيَحۡيَىٰ﴾ ابنه، وهو اسمٌ أعجميٌّ، وقيل: عربيٌّ، وعلى القولَين ـ كما قال

---

(١) أخرجه مطولاً عبد الرزاق في تفسيره ٢/ ٣٦٥، والطبري ١٤/ ٤٣٦، والبيهقي في الدلائل ٢/ ٣٩٠ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٥٠) عن أبي هريرة، ومسلم (٨) عن عمر رضي الله عنهما، وقد سلف ١/ ٢٩٥.

الواحديُّ - لا ينصرف، وسمِّي بذلك على القول الثاني لأنه حَيِيَ به رحمُ أمِّه. وقيل غيرُ ذلك.

﴿وَعِيسَىٰ﴾ ابن مريم، وهو اسم عبرانيٌّ أو سرياني. وفي الصَّحيح أنَّه رَبعةٌ أحمرُ كأنَّما خرج من دِيماس[١].

وفي ذِكره عليه السلام دليلٌ على أنَّ الذرِّية تتناول أولادَ البنات؛ لأنَّ انتسابه ليس إلَّا من جهة أمِّه.

وأُورد عليه أنَّه ليس له أبٌ يَصرف إضافتَه إلى الأمِّ إلى نفسه، فلا يظهر قياسُ غيرِه عليه في كونه ذريةً لجدِّه من الأم.

وتُعقِّب بأن مقتضَى كونِه بلا أبٍ أن يذكرَ في حيِّز الذرِّية. وفيه منعٌ ظاهر، والمسألةُ خلافية.

والذاهبون إلى دخول ابنِ البنت في الذرِّية يستدلُّون بهذه الآية، وبها احتجَّ موسى الكاظمُ رضي الله عنه - على ما رواه البعضُ - على الرشيد، وفي «التفسير الكبير»[٢] أنَّ أبا جعفرٍ رضي الله عنه استدلَّ بها عند الحجَّاج بنِ يوسفَ، وبآية المباهلةِ حيث دعا ﷺ الحسنَ والحسينَ رضي الله عنهما بعدما نزل: ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾[٣] [آل عمران: ٦١].

وادَّعى بعضُهم أنَّ هذا من خصائصه ﷺ، وقد اختلف إفتاءُ أصحابِنا في هذه المسألة، والذي أميلُ إليه القولُ بالدخول.

﴿وَإِلْيَاسَ﴾ قال إسحاق في «المبتدأ»: هو ابنُ يس[٤] بنِ فنحاص بنِ العيزار بن هارونَ أخي موسى بنِ عمرانَ عليهم السلام. وحكى القُتَبيُّ[٥] أنَّه من سِبط يوشع، وقيل: من ولد إسماعيلَ عليه السلام. وعن ابن مسعودٍ رضي الله عنه أنَّه إدريس، وهو - على

(١) صحيح البخاري (٣٣٩٤)، وصحيح مسلم (١٦٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والديماس: الحمَّام، كما في فتح الباري ٦/ ٤٨٤.
(٢) ١٣/ ٦٦.
(٣) أخرجه أحمد (١٦٠٨)، ومسلم (٢٤٠٤) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
(٤) في الإتقان ٢/ ١٠٧١: ياسين، وفي فتح الباري ٦/ ٣٧٥: نسي.
(٥) في المعارف ص٥١.

ما قال ابنُ إسحاق - ابنُ يرد بنِ مهلاييل بن أنوش بن قينان بن شيث بن آدم، وهو جدُّ نوحٍ كما أشرنا إليه، ورُوي ذلك عن وهب بن منبِّه. وفي «المستدرك»[١]: عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان بين نوحٍ وإدريس ألفُ سنة. وعلى القول بأنه قبلَ نوحٍ يكون البيانُ مختصًّا بِمَن في الآية الأولى، ونصَّ الشِّهاب[٢] أنَّ قوله تعالى: «وزكريا» وما بعده حينئذٍ معطوفٌ على مجموع الكلامِ السابق.

﴿كُلٌّ﴾ أي: كلٌّ واحدٍ من أولئك المذكورين ﴿مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝٨٥﴾ أي: الكاملين في الصَّلاح الذي هو عبارةٌ عن الإتيان بما ينبغي والتحرُّزِ عمَّا لا ينبغي، وهو مقولٌ بالتشكيك[٣]، فيوصف بما هو من أعلى مراتبِ الأنبياء عليهم السلام. والجملةُ اعتراض جيءَ بها للثَّناء عليهم بمضمونها.

﴿وَإِسۡمَٰعِيلَ﴾ هو - كما قال النوويُّ[٤] - أكبرُ ولدِ إبراهيمَ عليه السلام، ويقال - كما نقل عن الجواليقيّ[٥] - بالنون آخرَه. قيل: ومعناه: مطيع الله.

﴿وَٱلۡيَسَعَ﴾ قال ابنُ جرير[٦]: هو ابنُ أخطوب بنِ العجوز.

وقرأ حمزةُ والكسائي: «اللَّيْسَع» بوزن ضيغم[٧]، وهو أعجميٌّ دخلت عليه اللامُ على خلاف القياسِ وقارنت النقلَ فجُعلت علامةً للتعريب، كما قاله التبريزيُّ، ونصَّ على أنَّ استعماله بدونها خطأٌ يغفُل عنه الناس، فليس كاليزيد في قوله:

رأيت الوليدَ بن اليزيدِ مباركاً شديداً بأعباء الخلافةِ كاهلُهْ[٨]

من جميع الوجوه.

---

(١) ٢/ ٥٤٨.
(٢) في حاشيته ٤/ ٩١.
(٣) أي: هو لفظ يدل على أمر عامٍّ مشتركٍ بين أفراد، لا على السواء بل على التفاوت. المعجم الوسيط (شكك).
(٤) في تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٠٢.
(٥) المعرب ص٦٢، ونقله المصنف عنه بواسطة السيوطي في الإتقان ٢/ ١٠٦٤.
(٦) في تفسيره ٩/ ٣٨٤.
(٧) التيسير ص١٠٤، والنشر ٢/ ٢٦٠.
(٨) قائله ابن ميادة، وهو في ديوانه ص١٩٢. وقد تقدم ص١٨٠ من هذا الجزء.

وهو على القراءة الأُولى أعجميٌّ أيضاً. وقيل: إنه معرَّبُ يوشع، وقيل: عربيٌّ منقول مِن يَسَع مضارع وَسِع.

﴿وَيُونُسَ﴾ وهو ابن مَتَّى، بفتح الميم وتشديدِ التاء الفوقية، مقصور ك: حتى، ويقال: متتى، بالفكِّ، وهو اسمُ أبيه كما قاله ابنُ حجرٍ[1] وغيرُه من الحفاظ. ووقع في تفسير عبدِ الرزَّاق[2] أنه اسمُ أمِّه، وهو مردود، ولم نقف كغيرنا على اتِّصال نسبِهِ عليه السلام، وقد مرَّ ما في «جامع الأصول»[3]. وقيل: إنَّه كان في زمن ملوكِ الطوائفِ من الفرس. وهو مثلَّث النونِ ويُهمَز.

وقرأ طلحةَ[4]: «يونِس» بكسر النون، قيل: أَراد أن يجعلَه عربيًّا من أَنِسَ، وهو شاذّ.

﴿وَلُوطًا﴾ قال ابنُ إسحاق: وهو ابنُ هاران بنِ آزر. وفي «المستدرك»[5] عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنه ابنُ أخي إبراهيمَ، ولم يصرِّح باسم أبيه.

﴿وَكُلًّا﴾ أي: كلَّ واحدٍ من هؤلاء المذكورين لا بعضَهم دون بعض ﴿فَضَّلْنَا﴾ بالنبوَّة ﴿عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٦)﴾ أي: عالَمي عصرِهم، والجملة اعتراضٌ كأُختيها، وفيها دليلٌ على أنَّ الأنبياءَ أفضلُ من الملائكة.

﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾ يحتمل - كما قيل - أن يتعلَّق بما تعلَّق به «من ذرِّيته»، و«من» ابتدائية، والمفعولُ محذوف، أي: وهدينا من آبائهم وأَبنائهم وإِخوانِهم جماعاتٍ كثيرة، أو معطوفٌ على «كلًّا فضلنا» و«من» تبعيضية، أي: فضَّلنا بعضَ آبائهم... إلخ.

وجعله بعضُهم عطفاً على «نوحاً» و«من» واقعة موقعَ المفعولِ به مؤوَّلاً ببعض. واعتبارُ البعضية لما أنَّ منهم مَن لم يكن نبيًّا ولا مهديًّا، قيل: وهذا في غير الآباء؛

---

(١) في فتح الباري ٦/ ٤٥١.
(٢) ٢/ ٢٩٩.
(٣) ص٢٨٠.
(٤) في الأصل و(م): أبو طلحة، والمثبت من الإتقان ٢/ ١٠٧١، وهو طلحة بن مصرف كما ذكر السيوطي، وينظر إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٧٠.
(٥) ٢/ ٥٦١.

لأنَّ آباء الأنبياءِ كلَّهم مهديُّون موحِّدون. وأنت تعلم أنَّ هذا مختلفٌ فيه نظراً إلى آباء نبيِّنا ﷺ، وكثيرٌ من الناس من وراء المنع، فما ظنُّك بآباء غيرِه من الأَنبياء عليهم السلام؟

ولا يخفَى أنَّ إضافة الآباءِ والأبناء والإِخوان إلى ضميرهم لا يقتضي أن يكونَ لكلٍّ منهم أبٌ أو ابن أو أخ، فلا تغفُل.

﴿وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ﴾ عطفٌ على «فضلناهم» أي: اصطفيناهم.

﴿وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٨٧﴾﴾ تكريرٌ للتأكيد، وتمهيدٌ لبيان ما هُدوا إليه.

ولم يظهر لي السرُّ في ذِكر هؤلاء الأنبياءِ العِظام، عليهم من الله تعالى أفضلُ الصلاةِ وأكملُ السلام، على هذا الأسلوبِ المشتمل على تقديم فاضلٍ على أفضل، ومتأخِّرٍ بالزمان على متقدِّم به، وكذا السرُّ في التقرير أوَّلاً بقوله تعالى: «وكذلك نجزي. . .» إلخ، وثانياً بقوله سبحانه: «وكل من الصالحين» و الله تعالى أعلمُ بأسرار كلامِه.

﴿ذَٰلِكَ﴾ أي: الهدى إلى الطريق المستقيم، أو ما يُفهَم من النَّظم الكريمِ من مصادر الأفعالِ المذكورة، أو ما دانوا به. وما في «ذلك» من معنى البُعد لما مرَّ مراراً. ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ الإضافةُ للتشريف ﴿يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ هدايتَه ﴿مِنۡ عِبَادِهِۦۚ﴾ وهم المستعدُّون لذلك.

وفي تعليق الهدايةِ بالموصول إشارةٌ إلى عِلِّية مضمونِ الصِّلة، ويفيد ذلك أنَّه تعالى متفضِّل بالهداية.

﴿وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ﴾ أي: أولئك المذكورون ﴿لَحَبِطَ﴾ أي: لَبطل وسقط ﴿عَنۡهُم﴾ من فضلهم وعلوِّ شأنهم ﴿مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ أي: ثوابُ أعمالهم الصالحة، فكيف بمَن عداهم وهم هم وأعمالُهم أعمالهم؟

﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ إشارةٌ الى المذكورين من الأنبياء الثمانيةَ عشَرَ والمعطوفين عليهم عليهم السلام، باعتبار اتِّصافهم بما ذُكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلةِ كما قيل.

واقتصر الإمام[(١)] على المذكورين من الأنبياء. وعن ابن بشيرٍ[(٢)] قال: سمعتُ رجلاً سأل الحسنَ عن «أولئك» فقال له: مَن في صدر الآية.

وهو مبتدأ خبرُه قولُه سبحانه: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ الْكِتَٰبَ﴾ أي: جنسَه. والمراد بإيتائه التفهيمُ التامُّ لما فيه من الحقائق، والتمكينُ من الإحاطة بالجلائل والدقائق، أعمُّ من أن يكونَ ذلك بالإنزال ابتداءً، وبالإيراث بقاءً، فإنَّ مِمَّن ذُكر مَن لم ينزل عليه كتابٌ معين.

﴿وَالْحُكْمَ﴾ أي: فصلَ الأمرِ بين الناس بالحقّ، أو الحكمةَ، وهي معرفةُ حقائقِ الأشياء.

﴿وَالنُّبُوَّةَ﴾ فسَّرها بعضهم بالرِّسالة، وعلَّل بأنَّ المذكورين هنا رسل. لكن في «المحاكمات» لمولانا أحمدَ بنِ حيدر الصفوي: أنَّ داود عليه السلام ليس برسولٍ وإنْ كان له كتاب. ولم أجد في ذلك نصًّا. وذهب بعضُهم إلى أنَّ يوسفَ بن يعقوبَ عليهما السلام ليس برسول أيضاً، ويوسفُ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَٰتِ﴾ [غافر: ٣٤] ليس هو يوسفَ بن يعقوبَ عليهما السلام، وإنَّما هو يوسفُ بن أفرائيم بنِ يوسف بن يعقوب. وهو غريب. وأغرب منه القولُ بأنَّه كان من الجنِّ رسولاً إليهم.

وقال الشِّهاب[(٣)]: قد يقال: إنَّما ذكر الأعمّ[(٤)] في النَّظم الكريم؛ لأنَّ بعض مَن دخل في عموم آبائهم وذرِّياتهم ليسوا برسل.

﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا﴾ أي: بهذه الثَّلاثة، أو بالنبوَّة الجامعةِ للباقين ﴿هَٰؤُلَآءِ﴾ أي: أهلُ مكة، كما رُوي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما وقتادة، مع دلالة الإشارة والمقامِ على ما قيل. وقيل: المرادُ بهم الكفارُ الذين جحدوا بنبوَّته ﷺ مطلقاً، وأيًّا ما كان،

---

(١) في التفسير الكبير ١٣/ ٦٩.

(٢) هو جويرية بن بشير البصري الهجيمي، روى عنه يحيى بن سعيد القطان ويزيد بن هارون وغيرهما. التاريخ الكبير ٢/ ٢٤٢، والجرح والتعديل ٢/ ٥٣١، والأثر عند ابن أبي حاتم في التفسير ٤/ ١٣٣٧.

(٣) في حاشيته ٤/ ٩٢.

(٤) أي: النبوة.

فكفرُهم برسول الله ﷺ وما أُنزل عليه من القرآن يستلزم كفرَهم بما يصدقه جميعاً.

وتقديمُ الجارِّ والمجرور على الفاعل لما مرَّ غيرَ مرة.

﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا﴾ أي: أمرنا برعايتها ووفَّقنا للإيمان بها والقيامِ بحقوقها ﴿قَوْمًا﴾ فِخاماً ﴿لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ في وقتٍ من الأوقات، بل مستمرُّون على الإيمان بها.

والمرادُ بهم ـ على ما أَخرج ابن جَرير[1] وغيرُه عن ابن عباسٍ ﵄، وعبدُ بن حُمَيد عن سعيد بنِ المسيَّب ـ أهلُ المدينة من الأنصار. وقيل: أصحابُ النبيِّ ﷺ مطلقاً. وقيل: كلُّ مؤمنٍ من بني آدمَ عليه السلام. وقيل: الفرس. فإنَّ كلًّا من هؤلاء الطوائفِ موفَّقون للإيمان بالأنبياء وبالكتب المنزَّلة إليهم، عاملون بما فيها من أُصول الشرائعِ وفروعها الباقيةِ في شريعتنا.

وعن قتادة: أنَّهم الأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام المذكورون. وعليه يكون المرادُ بالتوكيل الأمرَ بما هو أعمُّ: من إجراء أحكامِها كما هو شأنُهم في حقِّ كتابِهم، ومن اعتقاد حقِّيتها كما هو شأنُهم في حقِّ سائر الكتب التي نُورُ فرقها القرآن.

واختار هذا الزجَّاج[2]، ورجَّحه الزمخشريُّ[3] بوجهين: الأوَّل أنَّ الآية التي بعدُ إشارةٌ إلى الأنبياء المذكورين عليهم السلام، فإن لم يكن الموكَّلون هم، لزم الفصلُ بالأجنبيّ. الثاني: أنَّه مرتَّب بالفاء على ما قبلَه، فيقتضي ذلك.

واستبعده بعضُهم؛ فإنَّ الظاهر كونُ مصدِّقِ النبوَّة ومنكرِها مغايراً لمن أُوتيها.

وأَخرج ابن حُمَيد وغيرُه عن أبي رجاء العطارديِّ أنَّهم الملائكة. فالتوكيلُ حينئذ هو الأمر بإنزالها وحفظِها واعتقادِ حقِّيتها.

واستبعده الإمام[4]؛ لأنَّ القوم قلَّما يقع على غيرِ بني آدم.

---

(١) في تفسيره ٩/ ٣٨٩.
(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٧٠.
(٣) في الكشاف ٢/ ٣٣.
(٤) في تفسيره ١٣/ ٦٨.

وأيًّا ما كان فتنوينُ «قوماً» للتفخيم كما أشرنا إليه، وهو مفعولُ «وكَّلنا»، و«بها» قبلَه متعلِّق بما عنده، وتقديمُه على المفعول الصريحِ لما مرَّ، ولأنَّ فيه طولاً ربَّما يؤدِّي تقديمُه إلى الإخلال بتجاوب النظمِ الكريم، أو إلى الفصل بين الصفةِ والموصوف، والباءُ التي بعدُ صِلةٌ لـ «كافرين» قدِّمت محافظةً على الفواصل، والتي بعدها لتأكيد النفي، وجوابُ الشرطِ محذوف، يدلُّ عليه جملة «فقد وكلنا...» إلخ، أي: فإنْ يكفر بها هؤلاء فلا اعتدادَ به أصلاً، فقد وفَّقنا للإيمان قوماً مستمرِّين على الإيمان بها والعملِ بما فيها، ففي إيمانهم مندوحةٌ عن إيمان هؤلاء.

ومن هذا يُعلم أنَّ الأرجح - كما قال شيخُ الإسلام[1] - تفسيرُ القوم بإحدى الطوائفِ مِمَّن عدا الأنبياءَ والملائكة عليهم الصلاة والسلام؛ إذ بإيمانهم بالقرآن والعملِ بأحكامه يتحقَّق الغنيةُ عن إيمان الكفرةِ به والعملِ بأحكامه، ولا كذلك إيمانُ الأنبياءِ والملائكةِ عليهم السلام.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ أي: الأنبياء المذكورون، كما رُوي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما والسديِّ وابنِ زيد. وقيل: الإشارةُ إلى المؤمنين الموكَّلين، ورُوي ذلك عن الحسن وقتادة. ولا يخفَى ما فيه.

وهو مبتدأٌ، خبره قولُه سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ أي: هديناهم إلى الحقِّ والصراطِ المستقيم. والالتفاتُ إلى الاسم الجليلِ للإشعار بعلَّة الهداية، وحُذفَ المهديُّ إليه اعتماداً على غاية ظهوره.

﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ أي: اجعل هداهم منفرداً بالاقتداء، واجعل الاقتداءَ مقصوراً عليه. والمرادُ بهداهم عند جمعٍ: طريقُهم في الإيمان بالله تعالى وتوحيدِه وأصولِ الدين، دونَ الشرائعِ القابلة للنسخ، فإنَّها بعد النسخِ لا تبقى هدًى، وهم أيضاً مختلفون فيها، فلا يمكنُ التأسِّي بهم جميعاً.

ومعنى أمرِه ﷺ بالاقتداء بذلك: الأخذُ به لا من حيث إنه طريقُ أولئك الفِخام، بل من حيث إنه طريقُ العقلِ والشرع، ففي ذلك تعظيمٌ لهم وتنبيهٌ على أنَّ طريقهم هو الحقُّ الموافق لدليل العقل والسمع.

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٦٠.

وبهذا أجاب العلَّامة الثاني عمَّا أورده سؤالاً من أنَّ الواجب في الاعتقادات وأصولِ الدين هو اتِّباعُ الدليلِ من العقل والسمع، فلا يجوز سيَّما للنبيِّ ﷺ أن يقلِّد غيره، فما معنى أمرِه عليه الصلاة والسلام بالاقتداء؟

وأُورد عليه أنَّ اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذٍ ليس لأجل اعتقادِهم، بل لأجل الدليلِ، فلا معنى لأَمره بالاقتداءِ بذلك. واعتُرض أيضاً بأنَّ الأخذ بأصول الدِّين حاصلٌ له قبل نزولِ الآية، فلا معنى للأمر بأخذ ما قد أخذ قبل. اللهمَّ إلَّا أن يحملَ على الأمر بالثَّبات عليه.

وحقَّق القطب الرازيُّ في حواشيه على «الكشَّاف» أنَّه يتعيَّن أنَّ الاقتداء المأمورَ به ليس إلَّا في الأخلاق الفاضلةِ والصفاتِ الكاملة، كالحِلم، والصبرِ، والزُّهد، وكثرةِ الشكر، والتضرُّع، ونحوها. ويكون في الآية دليلٌ على أنَّه ﷺ أفضلُ منهم قطعاً؛ لتضمُّنها أنَّ الله تعالى هدى أولئك الأنبياءَ عليهم السلام إلى فضائل الأخلاق وصفاتِ الكمال، وحيث أَمر رسولَ الله ﷺ أن يقتديَ بهداهم جميعاً، امتنع للعصمة أن يقال: إنَّه لم يمتثل، فلا بدَّ أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثلَ وأتى بجميع ذلك، وحصَّل تلك الأخلاق الفاضلةَ التي في جميعهم، فاجتمع فيه من خِصال الكمالِ ما كان متفرِّقاً فيهم، وحينئذٍ يكون أفضلَ من جميعهم قطعاً، كما أنه أفضلُ من كلٍّ واحدٍ منهم. وهو استنباطٌ حسن.

واستدلَّ بعضُهم بها على أنَّه ﷺ متعبَّد بشرع مَن قبله. وليس بشيءٍ.

وفي أمره عليه الصلاة والسلام بالاقتداء بهداهم دون الاقتداءِ بهم ما لا يخفَى من الإشارة إلى علوِّ مقامه ﷺ عند أرباب الذَّوق.

والهاء في «اقتده» هاءُ السكتِ التي تزاد في الوقف ساكنةً، وقد تثبت في الدَّرْج ساكنةً أيضاً إجراءً للوصل مُجرَى الوقف، وبذلك قرأ ابنُ كثيرٍ ونافعٌ وأبو عَمرٍو وعاصم. وبحذف الهاءِ في الوصل خاصَّةً حمزةُ والكسائيُّ. وقرأ ابنُ عامر: «اقتدهِ» بكسر الهاءِ من غير إشباع، وهو الذي تسمِّيه القراءُ اختلاساً، وهي رواية هشامٍ عنه. وروى غيرُه إِشباعَها، وهو كسرُها ووصلُها بياء[1].

(١) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ١٤٢.

وزعم أبو بكر بنُ مجاهدٍ[١] أنَّ قراءة ابنِ عامر غلط، معلِّلاً ذلك بأنَّ الهاء هاءُ الوقف، فلا تحرَّك في حالٍ من الأحوال، وإنَّما تذكر ليظهرَ بها حركةُ ما قبلها.

وتعقَّبه أبو عليٍّ الفارسي[٢] بأنَّ الهاء ضميرُ المصدر وليست هاءَ السكت، أي: اقتدِ الاقتداءَ. ومثلُه ـ كما قال أبو البقاء ـ قوله:

هذا سراقةُ للقرآن يدرسهُ والمرءُ عند الرُّشا إنْ يلقها ذِيبُ

فإنَّ الهاءَ فيه ضميرُ الدرسِ لا مفعول؛ لأنَّ «يدرس» قد تعدَّى إلى القرآن[٣].

وقال بعضهم: إنَّ هاءَ السكت قد تحرَّك تشبيهاً لها بهاء الضمير، والعربُ كثيراً ما تعطي الشيءَ حكمَ ما يشبهه وتَحمله عليه، وقد روي قولُ أبي الطيِّب:

وا حرَّ قلباه مِمَّن قلبه شَبِمُ[٤]

بضمِّ الهاء وكسرِها على أنَّها هاءُ السكت، شُبِّهت بهاء الضميرِ فحرِّكت.

واستحسن صاحبُ «الدُّرّ المصون»[٥] جعلَ الكسرِ لالتقاء الساكنين، لا لشبه الضمير؛ لأنَّ هاءه لا تكسر بعد الألفِ، فكيف ما يُشبهها؟

وزعم الإمام[٦] أنَّ إثبات الهاءِ في الوصل للاقتداء بالإمام[٧]. ولا يقتدَى به في ذلك؛ لأنَّه يقتضي أنَّ القراءة بغير نقلٍ تقليداً للخطّ، وهو وَهَم.

﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ﴾ أي: لا أطلب منكم ﴿عَلَيْهِ﴾ أي: على القرآن، أو على التبليغ؛ فإنَّ مساق الكلامِ يدلُّ عليهما وإن لم يَجرِ ذِكرهما ﴿أَجْرًا﴾ أي: جُعلاً، قلَّ أو كثر، كما لم يسأله مَن قبلي مِن الأنبياء عليهم السلام أُمَمَهم.

---

(١) في كتابه السبعة ص٢٦٢.

(٢) في الحجة ٣/ ٣٥٢.

(٣) الإملاء ٢/ ٥٨٩-٥٩٠، والبيت سلف ٣/ ٣١.

(٤) ديوانه ٤/ ٨٠، وعجزه: ومَن بجسمي وحالي عنده سَقَمُ. والشبم: البارد.

(٥) ٥/ ٣٣.

(٦) في تفسيره ١٣/ ٧١.

(٧) أي: المصحف الإمام.

قيل: وهذا من جملة ما أُمر[1] بالاقتداء به مِن هداهم عليهم السلام. وهو ظاهرٌ على ما قاله القطبُ؛ لأنَّ الكفَّ عن أخذ أجرٍ في مقابلة الإحسانِ من مكارم الأخلاقِ ومحاسنِ الأفعال، وأمَّا على قولِ مَن خصَّ الهدى السابقَ بالأُصول، فقد قيل: إنَّ بين القولِ به والقولِ بذلك الاختصاصِ تنافياً. وأُجيب بأنَّ استفادةَ الاقتداءِ بالأصول من الأمر الأوَّل لا ينافي أن يؤمَرَ عليه الصلاة والسلام بالاقتداء بأمرٍ آخَر كالتبليغ. وتقديمُ المتعلَّق هناك إنَّما هو لنفي اتِّباعِ طريقةِ غيرهم في شيءٍ آخَر.

واستُدلَّ بالآية على أنَّه يحلُّ أخذ الأجرِ للتعليم وتبليغِ الأحكام. وفيه كلامٌ للفقهاء على طوله مشهورٌ غنيٌّ عن البيان.

﴿إِنْ هُوَ﴾ أي: ما القرآنُ ﴿إِلَّا ذِكْرَىٰ﴾ أي: تذكيرٌ، فهو مصدر، وحَمْله على ضمير القرآنِ للمبالغة، ولا حاجةَ لتأويله بمذكِّر ﴿لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٠﴾﴾ كافَّةً، فلا يختصُّ به قومٌ دون آخَرين. واستُدلَّ بالآية على عموم بعثتِه ﷺ.

﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ﴾ لَمَّا حكى سبحانه عن إبراهيمَ عليه السلام أنَّه ذكر دليلَ التوحيد وإبطالِ الشِّرك، وقرَّر جلَّ شأنه ذلك الدليلَ بأوضحِ وجه، شرع سبحانه بعدُ في تقرير أمرِ النبوَّة؛ لأنَّ مدار أمرِ القرآن على إثبات التوحيدِ والنبوَّة والمعاد، وبهذا ترتبط الآيةُ بما قبلَها كما قال الإمام[2].

وأَولى منه ما قيل: إنه سبحانه [لما بيَّن][3] شأنَ القرآنِ العظيم، وأنَّه نعمةٌ جليلة منه تعالى على كافَّة الأمم، حسبما نطق به قولُه عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] عقَّب ذلك ببيان غَمطِهم إيَّاها وكفرهم بها، على وجهٍ سرَى ذلك إلى الكفر بجميع الكتبِ الإلهية.

وأصل القَدْرِ معرفةُ المقدار بالسَّبر، ثم استُعمل في معرفة الشيءِ على أتمِّ الوجوه حتى صار حقيقةً فيه. وقال الواحديُّ: يقال: قدر الشيءَ: إذا سَبَره وأراد

(١) في (م): أمرنا.
(٢) في تفسيره ١٣/ ٧٢.
(٣) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٣/ ١٦١، وفي الأصل: إنه سبحانه عظَّم شأن...

أن يعلمَ مقدارَه، يَقدُره بالضمِّ قَدْراً. وقال ﷺ: «إنْ غُمَّ عليكم فاقدُرُوا له»[١] أي: فاطلبوا أن تعرفوه. ثم قيل لمن عرفَ شيئاً: هو يقدُر قَدْرَه، وإذا لم يعرفْه بصفاته: إنَّه لا يَقْدِرُ قَدْرَه.

واختلف التفسيرُ هنا: فعن الأخفش أنَّ المعنى: ما عرفوا اللهَ تعالى ﴿حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ أي: حقَّ معرفته. وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما: ما عظَّموا اللهَ تعالى حقَّ تعظيمِه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حقَّ صفته. والكلُّ محتمِل.

واختار بعضُ المحقِّقين ما عليه الأخفشُ؛ لأنَّه الأوفقُ بالمقام، أي: ما عرفوه سبحانه معرفتَه الحقَّ في اللُّطف بعباده والرحمةِ عليهم، ولم يراعوا حقوقَه تعالى في ذلك، بل أخلُّوا بها إخلالاً عظيماً ﴿إِذْ قَالُوا۟﴾ منكِرين لبَعثِه الرسلَ عليهم الصلاةُ والسلام وإنزالِ الكتب، كافرين بنعمه الجليلةِ فيهما.

أو ما عرفوه جلَّ شأنُه حقَّ معرفته في السخط على الكفار وشدَّةِ بطشه بهم حين اجترؤوا على إنكار ذلك بقولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ أي: شيئاً من الأشياء.

ف «من» للتأكيد، ونصب «حق» على المصدرية، وهو ـ كما قال أبو البقاء[٢] ـ في الأصل صفةٌ للمصدر، أي: قَدْرَه الحقَّ، فلما أُضيف إلى موصوفه انتصبَ على ما كان ينتصب عليه. و«إذ» ظرفٌ للزمان، وهل فيها معنى العِلَّة هنا أم لا؟ احتمالان. وأبو البقاء يعلِّقها ب «قدروا» وليس بالمتعيِّن.

وقُرِئ: «قَدَرِه» بفتح الدال[٣].

واختُلف في قائلي ذلك القولِ الشنيع، فأخرج أبو الشَّيخ عن مجاهدٍ أنَّهم مشركو قريش. والجمهورُ على أنهم اليهود، ومرادُهم من ذلك الطعنُ في رسالته ﷺ على سبيل المبالغة، فقيل لهم على سبيل الإلزام: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ فإنَّ المراد أنَّه تعالى قد أنزل التوراةَ على موسى عليه السلام ولا سبيلَ لكم إلى إنكار ذلك، فلمَ لا تجوِّزون إنزالَ القرآنِ على محمد ﷺ؟

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٠) ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) في الإملاء ٢/ ٥٩١.

(٣) البحر المحيط ٤/ ١٧٧.

وبهذا ينحلُّ استشكالُ ما عليه الجمهورُ بأنَّ اليهود يقولون: إنَّ التوراة كتابُ الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام، فكيف يقولون: «ما أنزل الله على بشر من شيء» وحاصلُ ذلك أنَّهم أبرزوا إنزالَ القرآنِ عليه عليه الصلاة والسلام في صورة الممتنِعات، حتى بالغوا في إنكاره، فأُلزموا بتجويزه.

وقيل: إنَّ صدور هذا القولِ كان عن غضبٍ وذهولٍ عن حقيقته، فقد أخرج ابنُ جريرٍ والطبرانيُّ[1] عن سعيد بنِ جبير: أنَّ مالك بنَ الصيفِ من أَحبار اليهودِ قال له رسولُ اللهِ ﷺ: «أنشدك اللهَ تعالى الذي أنزل التوراةَ على موسى، هل تجد فيها أنَّ اللهَ تعالى يُبغض الحَبرَ السمين؟ فأنت الحَبرُ السمين، قد سمنتَ من مالك الذي يُطعمك اليهود» فضحك القوم، فغضب، فالتفت إلى عمرَ ﷺ فقال: ما أَنزل اللهُ تعالى على بشرٍ من شيءٍ. فقال له قومُه: ما هذا الذي بَلَغَنا عنك؟ قال: إنه أَغضبني. فنزعوه وجعلوا مكانَه كعبَ بن الأَشرف، فأَنزل اللهُ تعالى هذه الآية[2].

واعتُرض بأنَّ هذا لا يلائم الإِلزامَ بإنزال التوراةِ على موسى عليه السلام، فقد اعترف القائلُ بأنَّه إنَّما صدر ذلك عنه من الغضب، فليُفهَم.

ولا يَرِد أنَّ هذه السورةَ مكِّية، والمناظراتُ التي وقعت بين رسولِ الله ﷺ وبين اليهودِ كلُّها مدنية، فلا يتأتَّى القولُ بأن الآيةَ نزلت في اليهود؛ لما أَخرج أبو الشَّيخ عن سفيانَ والكلبيِّ أنَّ هذه الآية مدنية.

واستُشكل أيضاً قولُ مجاهدٍ بأنَّ مشركي قريشٍ كما يُنكرون رسالةَ النبيِّ ﷺ ينكرون رسالةَ سائرِ الأَنبياءِ عليهم الصلاة والسلام، فكيف يَحسُن إيراد هذا الإِلزامِ عليهم؟

---

(١) كذا نقل المصنف عن الشهاب في الحاشية ٤/ ٩٤ عزوه للطبراني، ولم نقف عليه عنده.

(٢) كذا جاء لفظ الخبر في الكشاف ٢/ ٣٤، وهو عند الطبري ٩/ ٣٩٣-٣٩٤، وابن أبي حاتم ٤/ ١٣٤٢، وأسباب النزول للواحدي ص٢١٥ دون قوله: فأنت الحبر السمين قد سمنت من مالك الذي يطعمك اليهود، فضحك القوم. وقوله: إنه أغضبني فنزعوه وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف.

ودُفع بأنَّ ذلك لِمَا أنَّه [لمَّا] كان إنزالُ التوراةِ من المشاهير الذائعة، ولذلك كانوا يقولون: ﴿لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٧] حَسُنَ إلزامهم بما ذُكر. ومع هذا ما ذهب إليه الجمهورُ أحرى بالقبول.

ومِن الناس مَن ادَّعى أنَّ في الآية حجَّةً من الشكلِ الثالث، وهي أنَّ موسى بشرٌ، وموسى أُنزل عليه كتاب، ينتج أنَّ بعض البشرِ أنزل عليه كتاب، وتؤخذ الصُّغرى من قوَّة الآية، والكبرى من صريحها، والنتيجةُ موجبةٌ جزئية تكذِّب السالبةَ الكلية التي ادَّعتها اليهود، وهي: لا شيءَ من البشر أُنزل عليه كتابٌ، المأخوذةَ من قولهم: «ما أنزل الله على بشر من شيء» وإنَّما نتجت هاتان الشخصيتان مع أنَّ شرط الشكلِ الثالث كلِّيةُ إحدى المقدمتين؛ لأنَّ الشخصية عندهم في حكم الكلِّية.

وقال الإمام: تفلسف حجَّةُ الإسلام الغزاليُّ عليه الرحمة فقال: إنَّ هذه الآيةَ مبنيَّة على الشكل الثاني من الأشكال المنطقية، وذلك لأنَّ حاصلها يرجع إلى أنَّ موسى أنزل اللهُ تعالى عليه شيئاً، وواحدٌ من البشر ما أَنزل اللهُ تعالى عليه شيئاً، ينتج أنَّ موسى ما كان من البشر، وهذا خُلْفٌ محال، وهذه الاستحالةُ ليست بحسب شكلِ القياس، ولا بحسب صحةِ المقدِّمة الأولى، فلم يبقَ إلَّا أنه لَزِم من فرض صحةِ المقدمةِ الثانية، وهي قولهم: «ما أنزلَ الله» إلخ، فوجب القولُ بأنَّها كاذبة[1]. وفي ذلك تأمُّل، فليتأمَّل.

ثم إن وَصْفَ الكتابِ بالوصول إليهم لزيادة التقريرِ وتشديدِ التبكيت، وكذا تقييدُه بقوله سبحانه: ﴿نُورًا وَهُدًى﴾ فإنَّ كونه بيِّناً بنفسه ومبيِّناً لغيره مما يؤكِّد الإلزامَ أيَّ توكيد.

وانتصابُهما على الحاليَّة من «الكتاب» والعاملُ «أنزل» أو من ضميرِ «به» والعاملُ «جاء» والظاهرُ تعلُّقُ الظرف بـ «جاء» وجوِّز أن يكونَ متعلقاً بمحذوفٍ وقع حالاً من الفاعل.

واللامُ في قوله سبحانه: ﴿لِّلنَّاسِ﴾ إما متعلِّق بـ «هدى»، أو بمحذوفٍ وقع صفةً له، أي: هدًى كائناً للناس. والمرادُ بهم بنو إسرائيل، وقيل: هم ومَن عداهم.

---

(١) التفسير الكبير ١٣/ ٧٧.

ومعنى كونِه هدًى لهم أنه يُرشد مَن وقف عليه بالواسطة أو بدونها إلى ما يُنجيه من الإِيمان بالله تعالى ورسولِهِ ﷺ.

وقوله تعالى: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ﴾ استئنافٌ لا موضعَ له من الإعراب، مَسوق لنعي ما فعلوه من التحريف والتغييرِ عليهم.

وجوِّز أن يكونَ في موضع نصبٍ على الحال كما تقدَّم، أي: تضعونه في قراطيسَ مقطَّعةٍ وأوراقٍ مفرَّقة، بحذف الجارِّ بناءً على أنَّه تشبيه القراطيسِ بالظَّرف المبهَم كما قيل.

وقال أبو عليٍّ الفارسي[1]: المراد: تجعلونه ذا قراطيسَ.

وجوَّز غيرُ واحدٍ عدمَ التقدير، على معنى: تجعلونه نفسَ القراطيس، وفيه زيادةُ توبيخٍ لهم بسوء صنيعِهم، كأنَّهم أخرجوه من جنس الكتابِ ونزَّلوه منزلةَ القراطيسِ الخاليةِ عن الكتابة.

وليس المرادُ على الأوَّل توبيخَهم بمجرَّد وضعِهم له في قراطيس؛ إذ كلُّ كتابٍ لا بدَّ وأن يودَع في القراطيس، بل المراد التوبيخُ على الجعل في قراطيسَ موصوفةٍ بقوله سبحانه: ﴿تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ فالجملةُ المعطوفة والمعطوفُ عليها في موضع الصفةِ لـ «قراطيس» والعائدُ على الموصوف من المعطوفة محذوفٌ، أي: كثيراً منها.

والمرادُ من الكثير نعوتُ النبيِّ ﷺ وسائرُ ما كتموه من أَحكام التوراة، كرجم الزاني المحصَن. وهذا خطابٌ لليهود بلا مِرية، وكانوا يفعلون ذلك مع عوامِّهم متواطئين عليه، وهو ظاهرٌ على تقدير أن يكونَ الجوابُ السابق لهم؛ لأنَّ مشافهتهم به يقتضي خطابَهم، ومَن جعل ما تقدَّم للمشركين، حَمَلَ هذا على الالتفات لخطاب اليهودِ حيث جرى ذِكرهم.

وقرأ ابنُ كثير وأبو عَمرٍو الأفعالَ الثلاثةَ بياء الغَيبة[2]، وضميرُ الجمعِ لليهود أيضاً، إلَّا أنه التفت عن خطابهم تبعيداً لهم - بسبب ارتكابهم القبيحَ - عن ساحة

(١) في الحجة ٣/ ٣٥٥.

(٢) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦٠.

الخطاب؛ ولذا خاطبهم حيث نسب إليهم الحسنَ في قوله سبحانه: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾.

وهذا أحسنُ ـ كما قيل ـ من الالتفات على القول الأوَّل؛ لأنَّ فيه نقلاً من الكلام مع جماعةٍ هم المشركون إلى الكلام مع جماعةٍ أخرى هم اليهودُ قبل إتمام الكلامِ الأوَّل؛ لأنَّ إتمامه بقوله سبحانه: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ إلخ، بخلاف الالتفاتِ على القول الثاني.

والجملة ـ على ما قال أبو البقاء[1] ـ في موضع الحالِ من فاعل «تجعلونه» بإضمار قد، أو بدونه، على اختلاف الرأيين، وعليه ـ كما قال شيخُ الإسلام[2] ـ فينبغي أن تُجعلَ «ما» عبارةً عمَّا أخذوه من الكتاب من العلوم والشَّرائع؛ ليكونَ التقييدُ بالحال مفيداً لتأكيد التوبيخِ وتشديدِ التشنيع، لا على ما تلقَّوه من جهة النبيِّ ﷺ زيادةً على ما في التوراة وبياناً لِمَا التبس عليهم وعلى آبائهم من مشكلاتها حسبما ينطق به قولُه تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل:٧٦] لأنَّ تلقِّيهم ذلك ليس مما يَزجرهم عمَّا صنعوا بالتوراة، فتكونُ الجملة حينئذٍ خاليةً عن تأكيد التوبيخ، فلا تستحقُّ أن تقعَ موقعَ الحال، بل الوجهُ حينئذٍ أن يكونَ استئنافاً مقرِّراً لما قبله من مجيءِ الكتابِ بطريقِ التكملةِ والاستطراد، والتمهيدِ لما يعقبه من مجيءِ القرآن، ولا سبيلَ ـ كما قال ـ إلى جعل «ما» عبارةً عما كتموه من أَحكام التوراةِ كما يُفصح عنه قولُه تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ١٥] فإنَّ ظهوره وإن كان مزجرةً لهم عن الكتم مخافةَ الافتضاحِ، ومصحِّحاً لوقوع الجملةِ في موقع الحال، لكن ذلك مِمَّا يعلمه الكاتمون حتماً.

وجوِّز أن تكون الجملةُ معطوفةً على «من أنزل الكتاب» من حيث المعنى، أي: قل: مَن أنزل الكتابَ، ومَن علَّمكم ما لم تعلموا؟ وفيه بُعدٌ.

وأَخرج أبو الشَّيخ عن مجاهدٍ أنَّ هذا خطابٌ للمسلمين. ورُوي عنه أنَّه قرأ:

---

(١) في الإملاء ٢/٥٩٢.

(٢) في إرشاد العقل السليم ٣/١٦٢.

«وعُلِّمتم معشرَ العربِ ما لم»[1] إلخ، وهو عند قومٍ اعتراضٌ للامتنان على النبيِّ ﷺ وأَتباعِهِ بهدايتهم للمجادلة بالتي هي أَحسن.

وقال بعضُهم: إن «الناس» فيما تقدَّم عامٌّ يدخل فيهم المسلمون واليهود، و«عُلِّمتم» عطفٌ على «تجعلونه»، والخطابُ فيه للناس باعتبار اليهود، وفي «علِّمتم» لهم باعتبار المسلمين. ولا يخفَى أنَّه تكلُّف.

وقولُه سبحانه: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ أمرٌ لرسوله ﷺ بأن يجيبَ السؤالَ السابق عنهم، إشارةً إلى أنهم يُنكرون الحقَّ مكابرةً منهم، وإشعاراً بتعيُّن الجواب، وإيذاناً بأنهم أُفحموا ولم يقدروا على التكلُّم أصلاً.

والاسمُ الجليل إمَّا فاعلُ فعلٍ مقدَّر، أو مبتدأٌ خبرُه جملة مقدَّرة، أي: أَنزله اللهُ، أو: اللهُ تعالى أنزله. والخلافُ في الأَرجح من الوجهَين مشهور.

﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ أي: دعهم ﴿فِي خَوْضِهِمْ﴾ أي: باطلِهم، فلا عليك بعد إِلزام الحجَّةِ وإِلقام الحجر.

﴿يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ في موضع الحالِ من «هم» الأول، والظرفُ صِلَة «ذرهم» أو «يلعبون»، أو حالٌ من مفعول «ذرهم» أو من فاعل «يلعبون».

وجوِّز أن يكونَ في موضع الحالِ من «هم» الثاني، وهو في المعنى فاعلُ المصدرِ المضاف إليه، والظرفُ متَّصل بما قبلَه، إمَّا على أنَّه لغو، أو حالٌ من «هم»، ولا يجوز حينئذٍ جعلُه متصلاً بـ «يلعبون» على الحالية أو اللَّغوية؛ لأنه يكون معمولاً له متأخِّراً عنه رتبةً ومعنًى، مع أنه متقدِّم عليه رتبةً أيضاً؛ لأنَّ العامل في الحال عاملٌ في صاحبها، فيكون فيه دَورٌ وفساد في المعنى.

والآية عند بعضٍ منسوخةٌ بآية السيف، واختار الإِمام[2] عدمَ النسخ؛ لأنها واردةٌ موردَ التهديد، وهو لا ينافي حصولَ المقاتلة، فلم يكن ورودُ الآيةِ الدالَّة على وجوبها رافعاً للمدلول، فلم يحصل النسخُ فيه.

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٤٣، والدر المنثور ٣/ ٢٩.

(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ٧٩-٨٠.

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ تحقيقٌ لإنزال القرآنِ الكريم بعد تقريرِ إنزال ما بشَّر[1] به من التوراة، وتكذيبٌ لكلمتهم الشنعاءِ إثْرَ تكذيب. وتنكيرُ «كتاب» للتفخيم، وجملةُ «أنزلناه» في موضع الرفعِ صفة له.

وقولُه سبحانه: ﴿مُبَارَكٌ﴾ أي: كثيرُ الفائدةِ والنفع؛ لاشتماله على منافع الدَّارين وعلومِ الأوَّلين والآخِرين، صفةٌ بعد صفة.

قال الإمام[2]: جرت سنةُ اللهِ تعالى بأنَّ الباحثَ عن هذا الكتابِ المتمسِّكَ به يحصِّل به عزَّ الدنيا وسعادةَ الآخرة، ولقد شاهدنا والحمدُ لله عزَّ وجلَّ ثمرةَ خدمتِنا له في الدنيا، فنسأله ألَّا يحرمَنا سعادةَ الآخرة، إنه البرُّ الرحيم.

وقوله جلَّ وعلا: ﴿مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ صفةٌ أخرى، والإضافة ـ على ما نصَّ عليه أبو البقاء[3] ـ غيرُ محضة، والمرادُ بالموصول إمَّا التوراة؛ لأنها أعظمُ كتابٍ نزل قبلُ، ولأنَّ الخطابَ مع اليهود، وإمَّا ما يعمُّها وغيرَها من الكتب السماوية. ورُوي ذلك عن الحسن.

وتذكيرُ الموصولِ باعتبار الكتابِ، أو المنزل، أو نحوِ ذلك، ومعنى كونِها بين يديه أنَّها متقدِّمة عليه؛ فإنَّ كلَّ ما كان بين اليدين كذلك، وتصديقُه للكلِّ في إثبات التوحيدِ والأمرِ به، ونفيِ الشِّرك والنهيِ عنه، وفي سائر أصولِ الشرائع التي لا تُنسَخ.

﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ﴾ قيل: عطفٌ على ما دلَّ عليه صفةُ الكتاب، كأنَّه قيل: أنزلناه للبركات وتصديقِ ما تقدَّمه والإنذار.

واختار العلَّامةُ الثاني كونَه عطفاً على صريح الوصف، أي: كتابٌ مبارك وكائنٌ للإنذار، وادَّعى أنه لا حاجةَ مع هذا إلى ذلك التكلُّف؛ فإنَّ عطف الظرفِ على المفرَد في باب الخبرِ والصفةِ كثير، ودعوى أنَّ الداعي إليه عُرُوُّ تلك الصفاتِ السابقةِ عن حرف العطف واقترانُ هذا به، تستدعي القولَ بأنَّ الصفاتِ إذا تعدَّدت ولم يعطف أوَّلُها يمتنع العطفُ أو يقبح، والواقعُ خلافه.

---

(١) في (م): يشير، وهو تصحيف، والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٣/ ١٦٢، والكلام منه.
(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ٧٩-٨٠.
(٣) في الإملاء ٢/ ٥٩٦.

والأَوْلى ما يقال: إنَّ الداعي أنَّ اللفظ والمعنى يقتضيانه، أما المعنى؛ فلأنَّ الإِنذار علَّة لإنزاله، كما يدلُّ عليه ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنعام:١٩] ولو عطف لَكان على أوَّل الصفات، على الرَّاجح في العطف عند التعدُّد، ولا يَحسن عطفُ التعليلِ على المعلَّل به، ولا الجارِّ والمجرورِ على الجملة الفعلية؛ فإنه نظيرُ: هذا رجلٌ قام عندي وليخدمَني، وهو كما ترى، ومنه يُعلم الداعي اللفظي.

وجوِّز أن يكونَ علَّة لمحذوف يقدَّر مؤخَّراً أو مقدَّماً، أي: ولتنذرَ أنزلناه، أو: وأَنزلناه لتنذر، وتقديم الجارِّ للاهتمام، أو للحصر الإضافي، وأن يكونَ عطفاً على مقدَّر، أي: لتبشِّرَ ولتنذر.

وأيًّا ما كان، ففي الكلام مضافٌ محذوف، أي: أهلَ أمِّ القرى، والمراد بها مكَّةُ المكرمة، وسمِّيت بذلك لأنَّها قِبلةُ أهلِ القرى وحجُّهم، وهم يتجمَّعون عندها تجمُّعَ الأولادِ عند الأمِّ المشفقة، ويعظِّمونها أيضاً تعظيمَ الأم، ونُقل ذلك عن الزجَّاج والجبَّائي[1]، ولأنَّها أعظمُ القرى شأناً، فغيرُها تَبَعٌ لها كما يتبع الفرعُ الأصل. وقيل: لأنَّ الأرض دُحيت من تحتها، فكأنَّها خرجت من تحتها كما تخرج الأولادُ من تحت الأمِّ، أو لأنَّها مكانُ أوَّلِ بيتٍ وُضع للناس. ونُقل ذلك عن السُّدِّي.

وقرأ أبو بكرٍ عن عاصم: «لينذر»[2] بالياء التحتيةِ على الإِسناد المجازيِّ للكتاب؛ لأنه منذرٌ به.

﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ من أهل المدرِ والوبرِ في المشارق والمغارب؛ لعموم بعثتِه ﷺ الصَّادعِ بها القرآنُ في غيرِ آية.

واللفظُ لا يأبَى هذا الحملَ؛ فلا متمسَّك بالآية لطائفةٍ من اليهود زعموا أنَّه ﷺ مرسَل للعرب خاصَّة. على أنَّه يمكن أن يقال: خصَّ أولئك بالذِّكر؛ لأنهم أحقُّ بإنذاره عليه الصلاة والسلام، كقوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء:٢١٤] ولذا أُنزل كتابُ كلِّ رسولٍ بلسان قومه.

---

(١) نقله عنهما الطبرسي في تفسيره ٣/ ١٣٠، وفي معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٧١: سميت أم القرى لأنها كانت أعظم القرى شأناً.

(٢) وقرأ بها أيضاً أبو عمرو. انظر التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦٠.

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثوابِ والعقاب، ومَن اقتصرَ على الثاني في البيان، لاحظَ سبق الإنذار ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ أي: بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ؛ لأنَّهم يَرهبون من العذاب ويَرغبون في الثواب، ولا يزال ذلك يَحملهم على النظر والتأمُّل حتى يؤمنوا به.

﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾ يحتمل أن يرادَ بالصلاة مطلقُ الطاعةِ مجازاً، أو اكتفي ببعضها الذي هو عمادُ الدِّين وعَلَم الإيمان؛ ولذا أُطلق على ذلك الإيمانُ مجازاً، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا: «ما أنزل الله على بشر من شيء» ﴿أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ مِن جهته تعالى ﴿وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ﴾ أي: والحالُ أنَّه لم يوحَ إليه ﴿شَيْءٌ﴾ كمسيلمةَ والأسود العنسيِّ ﴿وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ أي: أنا قادرٌ على مِثل ذلك النظم، كالذين قالوا: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَا﴾ [الأنفال: ٣١].

وتفسيرُ الأوَّل بما ذكرناه لم نقف عليه لغيرنا، وتفسيرُ الثاني ذهب إليه الزمخشريُّ[١] وغيرُه، وتفسيرُ الثالثِ ذهب إليه الزجَّاج[٢] ومَن وافقه. وأَخرج عبد بن حُميد وابنُ المنذر عن ابن جُريج: أنَّ قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ نزل في مسيلمةَ الكذاب، والأخيرَ نزل في عبد الله بن سعدِ بن أبي سَرْح[٣].

وجعل بعضُهم على هذا عطفَ «أو قال» الأوَّلِ على «افترى» إلخ من عطف التفسير.

وتُعقِّب بأنه لا يكون بـ «أو»، واستُحسن أنَّه من عطف المغايرِ باعتبار العنوان، و«أو» للتنويع، يعني أنَّه تارةً ادَّعى أنَّ الله تعالى بعثه نبيًّا، وأُخرى أنَّ الله تعالى أَوحى إليه، وإنْ كان يلزم النبوَّةَ في نفس الأمر الإيحاءُ، ويلزم الإيحاءَ النبوَّة.

ويُفهَم من صنيع بعضِهم أنَّ «أو» بمعنى الواو، وأما ابنُ أبي سرحٍ، فلم يدَّعِ صريحاً القدرة، ولكن قد يقتضيها كلامُه على ما يُفهَم من بعض الرِّوايات.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٣٥.

(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٧٢.

(٣) الدر المنثور ٣/ ٣٠.

وفسَّر بعضُهم الثانيَ بعبد الله، ودعواه ذلك على سبيل الترديد، فقد رُوي أنَّ عبد الله بنَ سعدٍ كان قد تكلَّم بالإسلام، فدعاه رسولُ الله ﷺ ذاتَ يوم، فكتب له شيئاً، فلما نزلت الآيةُ في المؤمنين: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] أملاها عليه، فلمَّا انتهى إلى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] عَجِبَ عبدُ الله من تفصيلِ خلق الإنسان فقال: «تبارك الله أحسن الخالقين» فقال رسولُ الله: «هكذا أُنزلت عليّ» فشكَّ حينئذٍ وقال: لَئن كان محمدٌ صادقاً، لقد أُوحي إليَّ، ولَئن كان كاذباً، لقد قلتُ كما قال[1]. وجَعْلُ الشقِّ الثاني في معنى دعوى القدرةِ على المِثل فيصحُّ تفسيرُ الثاني والثالثِ به، لا يصحُّ، إلَّا إذا اعتُبر عنوانُ الصِّلة في الأخير من باب المماشاة مثلاً كما لا يخفى.

واعتبر الإمام[2] عمومَ افتراءِ الكذبِ على الله تعالى، وجَعَلَ المعطوفَ عليه نوعاً من الأشياء التي وُصفت بكونها افتراءً، ثم قال: والفرقُ بين هذا القولِ وما قبله أنَّ في الأوَّل كان يدَّعي أنه أُوحي إليه فيما يكذب به ولم ينكر نزولَ الوحي على النبيِّ ﷺ، وفي الثاني أثبت الوحيَ لنفسه ونفاه عنه عليه الصلاة والسلام، فكان جمعاً بين أمرين عظيمَين من الكذب: إثبات ما ليس بموجود، ونفي ما هو موجود. انتهى.

وفيه عدولٌ عن الظاهر، حيث جعل ضمير «إليه» راجعاً للنبيِّ ﷺ، والواو في «ولم يوح» للعطف، والمتعاطفان مقول القول. والمنساقُ للذِّهن جعلُ الضمير لـ «من» والواو للحال، وما بعدها من كلامه سبحانَه وتعالى.

وربَّما يقال لو قُطع النظرُ عن سبب النزول: إنَّ المراد بـ «مَن افترى على الله كذباً»: مَن أشرك بالله تعالى أحداً، بحمل افتراءِ الكذبِ على أعظمِ أفراده، وهو الشِّرك، وكثيرٌ من الآيات يصدحُ بهذا المعنى، وبِمَن قال: «أوحي إلي» والحالُ لم يوحَ إليه: مدَّعي النبوَّةِ كاذباً، وبمن قال: «سأنزل مثل ما أنزل الله»: الطاعنُ في

---

(١) ذكره الواحدي في أسباب النزول ص٢١٦ دون سند، وقال: هذا قول ابن عباس في رواية الكلبي. وانظر تفسير الطبري ٩/ ٤٠٥-٤٠٦، والمعجم الأوسط للطبراني (٤٦٥٤) والكافي الشاف ص٦٢.

(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ٨٤.

نبوَّة النبيِّ عليه الصلاة والسلام، فكأنه قيل: مَن أظلمُ ممَّن أشرك بالله عزَّ وجلَّ، أو ادَّعى النبوَّة كاذباً، أو طعن في نبوَّة النبيِّ ﷺ. وقد تقدَّم الكلامُ على مثل هذه الجملةِ الاستفهامية، فتذكَّر وتدبَّر.

﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ﴾ أي: تبصر، ومفعولُه محذوف؛ لدلالة الظرفِ في قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ عليه. ثم لَمَّا حُذف أُقيم الظرف مُقامَه، والأصل: ولو ترى الظالمين إذ هم. و«إذ» ظرف لـ «ترى» و«الظالمون» مبتدأ، وقولُه تعالى: ﴿فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾ خبرُه، وتقييدُ الرؤيةِ بهذا الوقت؛ ليفيدَ أنَّه ليس المرادُ مجردَ رؤيتهم، بل رؤيتَهم على حالٍ فظيعة عند كلِّ ناظر.

وقيل: المفعولُ «إذ»، والمقصود تهويلُ هذا الوقتِ لفظاعة ما فيه. وجوابُ الشرطِ محذوف، أي: لَرأيت أمراً فظيعاً هائلاً.

والمرادُ بالظالمين ما يشمل الأنواعَ الثلاثة: من الافتراء والقولَين الأخيرين. والغمرة ـ كما قال الشِّهاب[1] ـ في الأصل: المرَّة من غَمَرَ الماءُ، ثم استُعير للشدَّة، وشاع فيها حتى صار كالحقيقة. ومنه قولُ المتنبِّي:

وتُسعدني في غمرةٍ بعد غمرة سَبوحٌ لها منها عليها شواهدُ[2]

والمراد هنا سكراتُ الموت كما رُوي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما.

﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ الذين يَقبضون أرواحَهم، وهم أعوانُ مَلَكِ الموت ﴿بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ﴾ أي: بالعذاب.

وأَخرج ابن جَرير وغيرُه عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّهم يضربون وجوهَهم وأدبارَهم[3]، قائلين لهم: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ أي: خلِّصوها مِمَّا أنتم فيه من العذاب.

والأمرُ للتوبيخ والتعجيز، وذهب بعضُهم أنَّ هذا تمثيلٌ لفعل الملائكةِ في قبض أرواحِ الظَّلمة بفعل الغريمِ الملحِّ يبسط يدَه إلى مَن عليه الحقُّ ويَعْنُفُ عليه في

(١) في حاشيته ٤/ ٩٧.

(٢) الديوان ١/ ٣٩٣، والسبوح: الفرس التي كأنها تسبح في جريها.

(٣) تفسير الطبري ٩/ ٤١٠، وابن أبي حاتم ٤/ ١٣٤٧.

المطالبة ولا يُمهله، ويقول له: أَخرج ما لي عليك الساعةَ، ولا أَريم مكاني حتى أنتزعَه من أَحداقك. وفي «الكشف» أنَّه كنايةٌ عن العنف في السِّياق، والإلحاح والتشديدِ في الإزهاق، من غير تنفيسٍ وإمهال، ولا بسطٍ ولا قولٍ حقيقةٍ هناك.

واستظهر ابنُ المنير[1] أنَّهم يفعلون معهم هذه الأمورَ حقيقةً على الصور المحكية، وإذا أمكن البقاءُ على الحقيقة فلا معدلَ عنها.

﴿ٱلْيَوْمَ﴾ المراد به مطلقُ الزمانِ لا المتعارف عليه، وهو إمَّا حينَ الموت، أو ما يشمله وما بعدَه ﴿تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ أي: المشتملَ على الهوان والشدَّة، والإضافة ـ كما في: رجلُ سوءٍ ـ تفيد أنَّه متمكِّن في ذلك؛ لأن الاختصاصَ الذي تُفيده الإضافةُ أقوى من اختصاص التوصيف. وجوِّز أن تكونَ الإضافة على ظاهرها؛ لأنَّ العذاب قد يكون للتأديب، لا للهوان والخزي.

ومن الناس مَن فسَّر غمراتِ الموت بشدائد العذابِ في النار، فإنَّها وإنْ كانت أشدَّ من سكرات الموتِ في الحقيقة، إلَّا أنَّها استُعملت فيها تقريباً للأفهام، وبسطَ الملائكةِ أيديَهم بضربهم للظالمين في النَّار بمقامعَ من حديد، والإخراجَ بالإخراج من النار وعذابِها، واليومَ باليوم المعلوم.

﴿بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ﴾ مفترين ﴿عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ من نفي إنزاله على بشرٍ شيئاً وادِّعاءِ الوحي، أو من نسبة الشِّرك إليه ودعوى النبوَّة كذباً ونفيِها عمن اتَّصف بها حقيقةً، أو نحوِ ذلك.

وفي التعبير بـ «غير الحق» عن الباطل ما لا يخفَى، وهو مفعولُ «تقولون»، وجوِّز أن يكونَ صفةً لمصدرٍ محذوف، أي: قولاً غيرَ الحقِّ.

﴿وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ أي: تُعرضون، فلا تتأمَّلون فيها ولا تؤمنون.

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا﴾ للحساب ﴿فُرَٰدَىٰ﴾ أي: منفردين عن الأعوان والأوثانِ التي زعمتم أنَّها شفعاؤكم، أو عن الأموال والأولادِ وسائرِ ما آثرتموه من الدُّنيا.

---

(١) في الانتصاف ٢/٣٦.

أخرج ابن جَرير[١] وابنُ المنذر وغيرُهما عن عكرمةَ قال: قال النَّضر بن الحارث: سوف تشفعُ لي اللاتُ والعزَّى، فنزلت.

والجملةُ على ما ذهب إليه بعضُ المحقِّقين مستأنفةٌ من كلامه تعالى، ولا تُنافي قولَه تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ﴾ [البقرة:١٧٤] لأنَّ المراد نفيُ تكليمهم بما ينفعهم، أو لأنَّه كنايةٌ عن الغضب.

وقيل: معطوفةٌ على قول الملائكةِ: «أخرجوا. . .» إلخ، وهي من جملة كلامِهم. وفيه بُعدٌ وإن ظنَّه الإمام[٢] أولى وأقوى.

ونصب «فرادى» على الحالِ من ضميرِ الفاعل، وهو جمعُ فرد على خلاف القياس، كأنه جَمعُ فَردان كسكران، على ما في «الصِّحاح»[٣] والألفُ للتأنيث، كـ: كُسالى، والراء في فَردِه مفتوحةٌ عند صاحب «الدُّرِّ المصون» وحكى بصيغة التمريضِ سكونَها[٤]، ونقل عن الراغب أنَّه جمعُ فريد، كأَسير وأُسارَى[٥].

وفي «القاموس»: يقال: جاؤوا فُراداً وفِراداً وفُرادى وفُرادَ وفَرادَ وفَرْدَى كسَكرَى، أي: واحداً بعد واحد، والواحدُ: فَرَد وفَرِد وفَريد وفَرْدان، ولا يجوز فَرْد في هذا المعنى[٦]. ولعل هذا بعيدُ الإرادة في الآية.

وقُرِئ: «فُراداً» كـ: رُخال المضموم الراءِ[٧]. و«فُرادَ» كـ: أُحادَ ورباعَ في كونه صفةً معدولة. ولا يَرِد أن مجيءَ هذا الوزنِ المعدولِ مخصوصٌ بالعدد، بل ببعض كلماتِه؛ كما نصَّ عليه الفرَّاءُ وغيرُه من عدم الاختصاص، نعم هو شائعٌ فيما ذكر. و: «فَرْدَى» كـ: سكرى، تأنيث فَردان[٨]، والتأنيثُ لجمع ذي الحال.

---

(١) في تفسيره ٩/ ٤١٧، وابن أبي حاتم ٤/ ١٣٥٠.
(٢) في تفسيره ١٣/ ٨٧.
(٣) مادة (فرد).
(٤) وحكى أيضاً بصيغة التمريض فتحها. الدر المصون ٥/ ٤٤.
(٥) المفردات (فرد).
(٦) القاموس (فرد).
(٧) هو جمع رِخل: وهو الأنثى من أولاد الضأن. القاموس (رخل).
(٨) انظر هذه القراءات في الكشاف ٢/ ٣٦، والبحر ٤/ ١٨٢.

﴿كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ بدلٌ من «فرادى» بدلَ كلٍّ؛ لأنَّ المراد المشابهةُ في الانفراد المذكور، والكافُ اسم بمعنى مِثل، أي: مثلَ الهيئةِ التي ولدتم عليها في الانفراد.

ويجوز أن يكونَ حالاً ثانيةً على رأي مَن يجوِّز تعدُّدَ الحالِ من غير عطف، وهو الصحيحُ، أو حالاً من الضمير في «فرادى» فهي حالٌ مترادفةٌ أو متداخلة، والتشبيهُ أيضاً في الانفراد. ويحتمل أن يكونَ باعتبار ابتداءِ الخلقة، أي: مشبهين ابتداءَ خلقكم، بمعنى: شبيهةً حالُكم حالَ ابتداءِ خلقكم حفاةً عراةً غُرْلاً بُهْماً.

وجوِّز أن يكونَ صفةَ مصدر «جئتمونا»، أي: مجيئاً كخَلْقِنا لكم.

أَخرج ابنُ أبي حاتم والحاكمُ وصحَّحه عن عائشةَ ﵂ أنَّها قرأت هذه الآيةَ فقالت: يا رسولَ الله! واسَوأتاه، إنَّ النساءَ والرجال سيُحشرون جميعاً، ينظر بعضُهم إلى سوأة بعض، فقال رسولُ الله ﷺ: «لكلِّ امرئٍ منهم يومئذٍ شأنٌ يُغنيه، لا ينظرُ الرجالُ إلى النساء ولا النساءُ إلى الرجال، شُغِل بعضُهم عن بعض»[١].

﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ﴾ أي: ما أعطيناكم في الدنيا من المالِ والخدم، وهو متضمِّن للتوبيخ، أي: فشُغلتم به عن الآخرة ﴿وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ﴾ ما قدَّمتم منه شيئاً لأنفسكم. أخرج عبد بن حُمَيد وابنُ أبي حاتم[٢] عن الحسن قال: يؤتَى بابن آدمَ يومَ القيامة كأنه بَذَج[٣]، فيقول له تبارك وتعالى: أين ما جمعتَ؟ فيقول: يا ربِّ، جمعتُه وتركته أوفرَ ما كان، فيقول: فأين ما قدَّمت لنفسك؟ فلا يراه قدَّم شيئاً، وتلا هذه الآيةَ.

والجملةُ، قيل: مستأنفة، أو حالٌ بتقدير «قد».

﴿وَمَا نَرَىٰ﴾ أي: نُبصر. وهو ـ على ما نصَّ عليه أبو البقاء[٤] ـ حكايةُ حال،

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٤٩، والمستدرك ٤/ ٥٦٥، قال الذهبي في التلخيص: فيه انقطاع. اهـ. وأصل الحديث عند البخاري (٦٥٢٧) ومسلم (٢٨٥٩) دون ذكر الآية.

(٢) في تفسيره ٤/ ١٣٤٩.

(٣) البذج: ولد الضأن. النهاية (بذج).

(٤) في الإملاء ٢/ ٦٠١-٦٠٢.

وبه يتعلَّق قولُه تعالى: ﴿مَعَكُمْ﴾ وليس حالاً من مفعول «نرى» أعني قولَه سبحانه: ﴿شُفَعَآءَكُمُ﴾ ولا مفعولاً ثانياً والرؤية عِلمية[1].

وإضافةُ الشفعاءِ إلى ضمير المخاطَبين باعتبار الزَّعم، كما يُفصح عنه وصفُهم بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿الَّذِينَ زَعَمْتُمْ﴾ في الدنيا ﴿أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟﴾ أي: شركاءُ الله تعالى في ربوبيَّتكم واستحقاقِ عبادتكم.

والزعم هنا نصٌّ في الباطل، وجاء استعمالُه في الحقِّ كما تقدَّمت الإشارةُ إليه، ومن ذلك قولُه:

تقول هلكنا إن هلكتَ وإنَّما على الله أرزاقُ العبادِ كما زعمْ[2]

﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ بنصب «بين» وهي قراءةُ نافع[3] والكسائيِّ وحفصٍ عن عاصم. واختُلف في تخريج ذلك، فقيل: الكلامُ على إضمار الفاعل لدلالة ما قبلَه عليه، أي: تقطَّع الأمرُ أو الوصلُ بينكم.

وقيل: إنَّ الفاعل ضميرُ المصدر.

وتعقَّبه أبو حيان[4] بأنه غيرُ صحيح؛ لأن شرط إفادةِ الإسناد مفقودةٌ فيه، وهو تغايرُ الحكمِ والمحكومِ عليه؛ ولذلك لا يجوز: قام، ولا: جلس، وأنت تريد: قام هو، أي: القيام، وجلس هو، أي: الجلوس.

ورُدَّ بأنه سُمع: بدا بَداءٌ، وقد قدَّروا في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا۟ ٱلْءَايَٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ﴾ [يوسف: ٣٥]: بدا البداءُ.

وقال السفاقسيُّ: إنَّ مَن جعل الفاعلَ ضميرَ المصدر قال: المراد: وقع التقطُّع، والتغاير حاصلٌ بهذا الاعتبار. ولو سلِّم فالتقطُّع المعتبرُ مرجعاً معرَّف بلام الجنس، و«تقطع» منكَّر، فكيف يقال: اتَّحد الحكمُ والمحكومُ عليه؟

---

(١) إذ يصير المعنى: وما نعلم شفعاءكم معكم، وليس المعنى عليه. ينظر الدر المصون ٥/ ٤٧.
(٢) نسبه ابن منظور في اللسان (زعم) والبغدادي في الخزانة ٩/ ١٣١ لعمرو بن شأس، ونسبه المرزباني في معجمه ص٣٠٧ لمضرس بن ربعي.
(٣) في الأصل و(م): عاصم. ولعله سبق قلم. انظر التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦٠.
(٤) في البحر ٤/ ١٨٣.

ولا يخفَى أنَّ القولَ بالتأويل متعيِّن على هذا التقدير؛ لأنَّه إذا تقطَّع التقطُّع حصل الوصل، وهو ضدُّ المقصود.

وقيل: إنَّ «بين» هو الفاعلُ، وبقي على حاله منصوباً حملاً له على أغلبِ أحواله. وهو مذهبُ الأَخفش.

وقيل: إنه بُني لإضافته إلى مبنيٍّ. وقيل غيرُ ذلك.

واختار أبو حيَّان أنَّ الكلام من باب التنازع، سلَّط على «ما كنتم تزعمون»: «تقطَّعَ» و«ضلَّ عنكم»، فأُعمل الثاني وهو «ضل» وأُضمر في «تقطَّع» ضميرُه.

والمرادُ بذلك الأصنامُ. والمعنى: لقد تقطَّع بينكم ما كنتم تزعمون وضلُّوا عنكم، كما قال تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: ١٦٦] أي: لم يبقَ اتصالٌ بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنَّهم شركاءُ فعبدتموهم.

وقرأ باقي السبعة: «بينُكم» بالرفع على الفاعليّة، وهو من الأَضداد، كالقرء، يُستعمل في الوصل والفصل، والمرادُ به هنا الوصلُ، أي: تقطَّع وصلُكم وتفرَّق جمعُكم.

وطعن ابنُ عطية[١] في هذا بأنَّه لم يُسمع من العرب أنَّ البينَ بمعنى الوصل، وإنَّما انتُزع من هذه الآية.

وأُجيب بأنه معنًى مجازيٌّ ولا يتوقَّف على السَّماع؛ لأنَّ «بين» يُستعمل بين الشَّيئين المتلابسَين، نحو: بيني وبينك رحمٌ وصداقة وشركة، فصار لذلك بمعنى الوُصلة، على أنَّه لو قيل بأنَّه حقيقةٌ في ذلك لم يَبعد؛ فإنَّ أبا عَمرٍو وأبا عبيدةَ وابنَ جنِّي والزجَّاجَ وغيرَهم من أئمَّة اللغة نقلوه[٢]، وكفى بهم سنداً فيه، فكونُه منتزعاً من هذه الآيةِ غيرُ مسلَّم، وعليه فيكون مصدراً لا ظرفاً.

وقيل: إنَّ «بين» هنا ظرف، لكنَّه أُسند إليه الفعلُ على سبيل الاتِّساع.

وقرأ عبدُ الله: «لقد تقطَّعَ [ما] بينكم»[٣] و«ما» فيه موصوفةٌ، أو موصولة.

---

(١) في المحرر الوجيز ٢/ ٣٢٤.

(٢) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ٢٠٠، ومعاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٧٣.

(٣) القراءات الشاذة ص٣٩، والبحر ٤/ ١٨٣، وما بين حاصرتين منهما.

﴿وَضَلَّ عَنكُم﴾ ضاعَ وبطل ﴿مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ أنَّها شفعاؤكم، أو أنَّها شركاءُ لله تعالى فيكم، أو أنْ لا بعثَ ولا جزاء.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ شروعٌ في تقرير بعضِ أفاعيله تعالى العجيبةِ الدالَّة على كمال علمِه تعالى وقدرتِه، ولطيف صُنعه وحِكمته، إثرَ تقرير أدلَّة التوحيد. وفي ذلك تنبيهٌ على أنَّ المقصود من جميع المباحثِ العقليةِ والنقلية، وكلِّ المطالبِ الحكمية، إنَّما هو معرفةُ اللهِ تعالى، بذاته وصفاتِه وأفعاله سبحانه.

والفالق: الموجِدُ والمبدع، كما رُوي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما والضحَّاكِ. والحبُّ معلوم.

والنَّوى: جمع نَواةِ التمر، كما في «القاموس»[1] وغيرِه، يؤنَّث ويذكَّر، ويجمع على أَنواءٍ ونُويٍّ، بضمِّ النونِ وكسرها. وفسَّره الإمام[2] بالشيءِ الموجودِ في داخل الثَّمرة - بالمثلَّثة - أعمُّ من التمر - بالمثنَّاة - وغيرِه. والمشهور أنَّ النوَّى إذا أُطلق فالمرادُ منه ما في «القاموس» وإذا أُريد غيرُه قيِّد، فيقال: نوى الخوخِ ونوى الإِجَّاص ونحو ذلك.

وأصلُ الفَلْق الشَّقُّ. وكأنَّ إطلاق الفالقِ على الموجِد باعتبار أنَّ العقل يتصوَّر من العدم ظلمةً متَّصلة لا انفراجَ فيها ولا انفلاقَ، فمتى أوجد الشيء، تخيَّل الذهنُ أنه شقَّ ذلك العدمَ وفلقه وأخرج ذلك المبدَعَ منه.

وعن الحسنِ وقتادةَ والسُّدِّيِّ أنَّ المعنى: شاقُّ الحبةِ اليابسةِ ومخرجُ النبات منها، وشاقُّ النواةِ ومخرجُ النخل والشجرِ منها. وعليه أكثرُ المفسِّرين، ولعله الأَوْلى.

وفي ذلك دلالةٌ على كمال القدرة؛ لما فيه من العجائب التي تصدح أطيارُها على أفنان الحِكَم، وتطفح أنهارُها في رياض الكَرَم.

وعن مجاهدٍ وأبي مالكٍ أنَّ المراد بالفلق الشقُّ الذي بالحبوب وبالنَّوى، أي: أنَّه سبحانه خالقُهما كذلك، كما في قولك: ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ ووسِّع أسفلَها. وضُعِّف بأنَّه لا دلالةَ له على كمال القدرةِ كما في سابقه.

---

(١) مادة (نوي).

(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ٩٠.

﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ أي: يُخرج ما ينمو من الحَيَوان والنباتِ والشجر مِمَّا لا ينمو من النُّطفة والحبِّ والنَّوى.

والجملة مستأنفةٌ مبيِّنة لما قبلَها على ما عليه الأكثرُ، ولذلك تُرِك العطف. وقيل: خبرٌ ثانٍ، ولم يعطف للإيذان باستقلاله في الدَّلالة على عظمة اللهِ تعالى.

﴿وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ﴾ كالنُّطفة وأخويها ﴿مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ كالحيوان وأخوَيه.

وهذا عند بعضٍ عطفٌ على «فالق» لا على «يخرج الحي» إلخ؛ لأنَّه ـ كما علمتَ ـ بيانٌ لما قبله، وهذا لا يصلحُ للبيان وإن صحَّ عطفُ الاسمِ المشتقِّ على الفعل وعكسُه.

واختار ابنُ المنير[1] كونَه معطوفاً على «يخرج» قال: وقد وردا جميعاً بصيغة المضارعِ كثيراً، وهو دليلٌ على أنَّهما توأمان مقترنان، وهو يُبعِد القطع، فالوجهُ ـ و اللهُ تعالى أعلم ـ أن يقالَ: كان الأصلُ أن يؤتَى بصيغة اسمِ الفاعلِ؛ أُسوةَ أمثالِه في الآية، إلَّا أنَّه عدل عن ذلك إلى المضارع في هذا الوصفِ وحده؛ إرادةً لتصوير إخراجِ الحيِّ من الميت واستحضارِه في ذهن السامع، وذلك إنَّما يتأتَّى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضي، ألم ترَ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣] كيف عدلَ فيه عن الماضي المطابق لـ «أنزل» لذلك، وقوله[2]:

بأني قد لقيتُ الغولَ يسعى ... بسَهبٍ كالصحيفة صَحصَحانِ[3]

فآخُذُه وأضربه[4] فخرَّت ... صريعاً لليدين وللجِرَانِ[5]

فإنَّه عدلَ فيه إلى المضارع إرادةً لتصوير شجاعتِه واستحضارِها لذهن السامع، إلى ما لا يُحصَى كثرةً، وهو إنَّما يُنتحَى فيما تكون العنايةُ فيه أقوى، ولا شكَّ أنَّ

---

(١) في الانتصاف ٢/ ٣٧-٣٨.

(٢) هو تأبط شرًّا، والبيتان في ديوانه ص٢٢٤-٢٢٥.

(٣) السهب: الفلاة، والأرض الصحصحان: المستوية الواسعة العارية من النبت.

(٤) رواية الديوان: فأضربها بلا دهش.

(٥) الجران: مقدم العنق.

إخراج الحيِّ من الميت أظهرُ في القدرة من عكسه، وهو أيضاً أوّل الحالين، والنظرُ أولُ ما يُبدأ فيه، ثم القسمُ الآخَر ثانٍ عنه، فكان الأوّل جديراً بالتصوير[١] والتأكيدِ في النَّفْس؛ ولذلك هو مقدَّم أبداً على القسم الآخَر في الذِّكر حسبَ ترتُّبهما في الواقع، وسهَّل عطفَ الاسمِ على الفعل وحسَّنه أنَّ اسم الفاعلِ في معنى المضارع، وكلٌّ منهما يقدَّر بالآخر، فلا جُناحَ في عطفه عليه.

وقال الإمامُ[٢] في وجه ذلك الاختلاف: إنَّ لفظ الفعلِ يدلُّ على أنَّ الفاعل معتنٍ بالفعل في كلِّ حينٍ وأوان، وأما لفظُ الاسم، فإنَّه لا يفيد التجدُّد والاعتناءَ به ساعةً فساعة، ويُرشد إلى هذا ما ذكره الشيخُ عبدُ القاهر في «دلائل الإعجاز»[٣] من أنَّ قوله سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [فاطر:٣] قد ذكر فيه الرِّزق بلفظ الفعل؛ لأنَّه يفيد أنَّه تعالى يرزقهم حالاً فحالاً، وساعةً فساعة، وقولَه عزَّ شأنه: ﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾ [الكهف:١٨] قد ذكر فيه الاسم ليفيد البقاءَ على تلك الحالة، وإذا ثبت ذلك يقال: لما كان الحيُّ أشرفَ من الميِّت، وجب أن يكونَ الاعتناءُ بإخراج الحيِّ من الميت أكثرَ من الاعتناء بإخراج الميِّتِ من الحي، فلذا وقع التعبيرُ عن القِسم الأولِ بصيغة الفعل، وعن الثاني بصيغة الاسم؛ تنبيهاً على أنَّ الاعتناءَ بإيجاد الحيِّ من الميِّت أكثرُ وأكملُ من الاعتناء بإيجاد الميِّت من الحيِّ. ثم العطفُ لاشتمال الكلامِ به على زيادةٍ لا يضرُّ بكون الجملةِ بياناً لما تقدَّم، كما لا يضرُّ شمولُ الحيِّ والميتِ في الجملة المعطوفِ عليها للحيوان والنباتِ فيه.

وأيًّا ما كان، فلا بدَّ من القول بعموم المجاز، أو الجمعِ بين المجازِ والحقيقةِ على مذهب مَن يرى صحَّتَه إنْ قلنا: إن الحيَّ حقيقةٌ فيمن يكون موصوفاً بالحياة، وهي صفةٌ توجب صحةَ الإدراكِ والقدرة، والميتَ حقيقةٌ فيمن فارَقَتْه تلك الصفةُ، أو نحو ذلك، وأنَّ إطلاقه على نحو النباتِ والشجر الغضِّ والحبِّ والنوى مجازٌ. وبهذا يُشعر كلامُ الإمام، فإنَّه جعل ما نقل عن الزجَّاج أنَّ المعنى: يُخرج النبات

---

(١) في الانتصاف: بالتصدير.

(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ٩٣.

(٣) ص١٧٣ فما بعد.

الغضَّ الطريَّ من الحبِّ اليابس، ويُخرج الحبَّ اليابسَ من النبات الحيِّ النامي، من الوجوه المجازيّة[١]، كالمرويِّ عن ابن عباسٍ ﵄ من أنَّ المعنى: يُخرج المؤمنَ من الكافر والكافرَ من المؤمن.

﴿ذَٰلِكُمُ﴾ القادرُ العظيمُ الشأنِ الساطعُ البرهانِ هو ﴿ٱللَّهُ﴾ الذَّاتُ الواجبُ الوجود، المستحقُّ للعبادة وحدَه.

﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾﴾ فكيف تُصرفون عن عبادته وتُشركون به مَن لا يقدر على شيءٍ، لا سبيلَ إلى ذلك أصلاً.

وتمسَّك الصاحبُ بن عبَّاد بهذا على أنَّ فعل العبدِ ليس مخلوقاً لله تعالى؛ لأنَّه سبحانه لو خلق فيه الإِفكَ، لم يَلِقْ به عزَّ شأنه أن يقول: «فأنى تؤفكون» وقد قدَّمنا الجوابَ على ذلك على أتمِّ وجه[٢]، فتذكَّر.

﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ﴾ خبرٌ لمبتدأ محذوف، أي: هو فالقٌ، أو خبرٌ آخَر لـ «إنَّ». و«الإِصباح» بكسر الهمزةِ مصدرٌ سمِّي به الصبحُ؛ قال امرؤ القيس[٣]:

ألا أيُّها الليلُ الطويل ألا انجلي بصبحٍ وما الإِصباحُ منك بأمثلِ

وقرأ الحسنُ بالفتح[٤] على أنَّه جمع صُبح، كقُفل وأقفال. وأنشد قوله:

أفنَى رياحاً وبني رياح
تناسُخُ الأَمساءِ والأَصباحِ[٥]

بالكسر والفتحِ: مصدرَين وجمعَي مُسْي وصُبح.

والفالق: الخالقُ، على ما روي عن ابن عباسٍ ﵄ وقتادةَ والضحَّاك.

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ٩٢، وكلام الزجاج في معاني القرآن ٢/ ٢٧٣.
(٢) ينظر ما سلف ١/ ٣٩٤.
(٣) ديوانه ص١٨.
(٤) القراءات الشاذة ص٣٩.
(٥) الرجز في التفسير الكبير ١٣/ ٩٨، ولسان العرب (صبح)، والبحر المحيط ٤/ ١٨٥، والدر المصون ٥/ ٥٩، واللباب ٨/ ٣٠٨ دون نسبة.

وقال غيرُ واحد: الشاقُّ. واستُشكل بأنَّ الظاهر أنَّ الظُّلمة هي التي تُفلَق عن الصبح. وأُجيب بأنَّ الصُّبح صبحان: صادق، وهو المنتشرُ ضوءهُ معترضاً بالأُفق. وكاذبٌ، وهو ما يبدو مستطيلاً وأعلاه أضوأُ من باقيه، وتعقُبه ظلمة. وعلى الأوَّل يراد فلقُه عن بياض النَّهار، أو يقال: في الكلام مضافٌ مقدَّر، أي: فالقُ ظلمةِ الإِصباح بالإِصباح؛ وذلك لأنَّ الأُفق من الجانب الغربيِّ والجنوبيِّ مملوءٌ من الظلمة، والنورُ إنَّما ظهر في الجانب الشرقيِّ، فكأنَّ الأفق كان بحراً مملوءاً من الظُّلمة، فشقَّ سبحانه ذلك البحرَ المظلِم بأن أَجرى جدولاً من النُّور فيه. وعلى الثاني يراد أنه سبحانه فالقُه عن ظلمةِ آخِر الليلِ وشاقُّه منه.

وما ذُكر من تقسيمِ الصبحِ إلى صادقٍ وكاذب مِمَّا يشهد له العِيان، ولا يمتري فيه اثنان، إلَّا أنَّ في سبب ذلك كلاماً لأهل الهيئة، حاصلُه: أن الصبحَ ـ وكذا الشفقُ ـ استنارةٌ في كرة البخار؛ لتقارُب الشمسِ من أُفق المشرق وتباعدِها عن أُفق المغرب. وقد تحقَّق أن كرةَ البخارِ عبارةٌ عن هواءٍ متكاثفٍ بما فيه من الأجزاءِ الأرضيةِ والمائية المتصاعدةِ من كرتيهما بتسخين الشمسِ وغيرِها إيَّاها. وأنَّ شكلَ ذلك الهواءِ شكلُ كرةٍ محيطةٍ بالأرض على مركزها، وسطحٍ مُوازٍ لسطحها؛ لتساوي غايةِ ارتفاعِها عن مركز الأرضِ في جميع النَّواحي المستلزمِ لكرويَّتها. وأنها مختلفةُ القَوام؛ لأنَّ ما كان منها أقربَ إلى الأرض، فهو أكثفُ مما بَعُد؛ لأنَّ الألطفَ يتصاعد ويتباعد أكثرَ من الأكثف، ولكن لا يبلغ في التكاثُف إلى حيث يَحجب ما وراءه.

وأنَّ هذه الكرةَ تنتهي إلى حدٍّ لا تتجاوزه، وهو من سطح الأرضِ أحدٌ وخمسون ميلاً تقريباً، وأنَّ للأرض ظلًّا على هيئةِ مخروط، قاعدتُه دائرةٌ عليها تكاد تكون عظيمةً، وهي مواجهةٌ للشمس، ورأسُه في مقابلها.

وتنقسم الأرضُ بهذه القاعدةِ إلى قسمين: أحدُهما أكبرُ مستضيءٌ مواجهٌ للشمس، والآخر مظلمٌ مقابل لها. ويتحرَّك الضياءُ والظُّلمة على سطح الأرضِ في يومٍ بليلته دورةً واحدة، كعَلَمين متقابلَين أحدُهما أبيضُ والآخرُ أسود. وأنَّ شعاعَ الشمسِ محيطٌ بمخروط الظلِّ من جميع جوانبه، ومنبثٌّ في جميع الأفلاك، سوى مقدارٍ يسيرٍ من فلك القمرِ وفلك عطارد وقعَ في مخروط ظلِّ الأرض، لكنَّ الأفلاكَ

لكونها مشفَّةً في الغاية، ينفذ فيها الشعاعُ ولا ينعكس عنها؛ فلذلك لا نراها مضيئةً. وكذا الهواءُ الصافي المحيطُ بكرة البخارِ لا يقبل ضوءاً.

وأمَّا كرة البخارِ فهي مختلفةُ القوام؛ لأنَّ ما قَرُبَ منها إلى الأرض أكثفُ مما بعد، والأكثفُ أقبلُ للاستضاءة، فالكثيفُ الخَشِن باختلاط الهيئاتِ الكثيرةِ من سطح مخروطِ الظلِّ قابلٌ للضوء. وأنَّ النهار مدَّةُ كونِ ذلك المخروطِ تحت الأُفق، والليلَ مدَّةُ كونِه فوقه.

وحيث تحقَّق كلُّ ذلك يقال: إذا ازداد قربُ الشمسِ من شرقيِّ الأُفق، ازداد مَيلُ المخروطِ إلى غربيِّه، ولا يزال كذلك حتى يُرَى الشعاعُ المحيطُ به، وأوَّل ما يرى هو الأقرب إلى موضع النَّاظر، وهو خطٌّ يخرج من بصره في سطحِ دائرةٍ سمتيَّة تمرُّ بمركز الشمسِ عموداً على الخطِّ المماسِّ للشمس والأرض، وهو الذي في سطح الفصلِ المشترَك بين الشعاعِ والظِّلِّ، فيُرى الضوءُ أولاً مرتفعاً عن الأُفق عند موقع العمودِ مستطيلاً كخطٍّ مستقيم، وما بينه وبين الأُفقِ يرى مظلماً لبعده، وإنْ كان مستنيراً في الواقع. ولكثافة الهواءِ عند الأُفق مدخلٌ في ذلك أيضاً، وهو الصبحُ الكاذب، ثم إذا قربت من الأُفق الشرقيِّ، رؤي الضوءُ معترضاً منبسطاً يزداد لحظةً فلحظة، وينمحي الأوَّل بهذا الضياءِ القويِّ كما ينمحي ضياءُ المشاعلِ والكواكب في ضوء الشمس، فيخيَّل أنَّ الأوَّل قد عدم، وهو الصبحُ الصادق.

وتوضيحُ ما ذكر على ما في «التذكرة» وشرح سيِّد المحقِّقين[1] أنَّه يُتوهَّم لبيان ذلك سطحٌ يمرُّ بمركز الشمسِ والأرض وبسهم المخروطِ ومركزِ قاعدته، فيَحدث مثلَّث حادُّ الزوايا، قاعدتُه على الأُفق، وضِلعاه على سطح المخروط. أمَّا حدوثُ المثلَّث فلِمَا تقرَّر أنَّه إذا مرَّ سطحٌ مستوٍ بسهم المخروطِ ومركزِ قاعدتِه أَحدث فيه مثلثاً. وأما حِدَّة الزوايا فلأنَّ رأس المخروطِ في نصف الليلِ يكون على دائرةِ نصفِ النهار فوق الأَرض. وحينئذٍ إمَّا أن يكونَ المخروطُ قائماً على سطح الأُفق، وذلك إذا كانت الشمسُ على سَمت القدم، أو مائلاً إلى الشَّمال أو الجَنوبِ مع تساوي بُعدِه عن جهة المشرقِ والمغرب. وذلك إذا لم تكن الشمسُ على سَمت القدم.

---

(١) التذكرة لنصير الدين الطوسي المتوفَّى سنة ٦٧٢ هـ، وشرحه للشريف الجرجاني. كشف الظنون ١/ ٣٩١.

وأيًّا ما كان، فذلك السطحُ المفروض ممتدٌّ فيما بين الخافقَين، أمَّا على التقدير الأوَّل فظاهر. وأمَّا على التقدير الثاني؛ فلتساوي بُعدِ رأسِ المخروطِ عن جانبَي المشرقِ والمغرب، فيكون زاويتا قاعدةِ المثلَّث حادَّتين؛ لوجوب تساويهما وامتناعِ وقوعِ قائمتَين أو منفرجتين في مثلَّث. وإذا مال رأسُ المخروطِ عن نصف النَّهار المغربِ فوق الأرضِ بسبب انتقالِ الشَّمس عنه إلى الجانب المشرقِ تحت الأرضِ، تضايقت الزاويةُ الشرقيَّة من ذلك المثلَّث، فتصير أحدَّ مما كانت، واتَّسعت الزاويةُ الغربية حتى تصيرَ منفرجةً، لكن المقصودَ لا يختلف.

ولا شكَّ أنَّ الأقرب من الضِّلع الذي يلي الشمسَ إلى الناظر يكون موقعَ العمودِ الخارج من النظر الواقعِ على ذلك الضِّلع، لا موضعَ اتصال الضِّلع بالأُفق. وذلك أنَّه إذا خرج من البصرِ إلى الضِّلع الشرقيِّ عمودٌ، فلا يمكن أن يقعَ على موضع اتِّصالِ هذا الضلعِ بالأُفق، وإلَّا انطبقت القائمةُ على بعض الحادَّة، ولا أن يقعَ تحت الأُفقِ بأن يقطعَ العمود قاعدة المثلث ويصلَ إلى الضِّلع المذكورِ بعد إِخراجه تحته، وإلَّا لزم في المثلَّث الحادثِ تحت الأفقِ من القَدْر المخرجِ من بعض القاعدةِ وبعضِ العمود قائمةٌ ومنفرجة، ولا أن يقعَ في جهة رأسِ المثلَّث على موضع اتِّصال أحدِ ضِلعَيه بالآخَر، ولا خارجاً عنه في تلك الجهة؛ لِمَا ذكرنا بعينه، فوجب أن يقعَ داخلَ المثلث فيما بين طرفَي الضِّلع الشرقيِّ، وقد تبيَّن أنَّ موضعه أقربُ إلى الناظر من موضع اتِّصاله بالأُفق.

ولا شكَّ في أنَّ ما وقع من هذا الضِّلع فيما كثف من كرة البخارِ يكون مستنيراً بتمامه حالَ قربِ الشمس من أُفق المشرق، إلَّا أنَّ ما كان أقربَ منه إلى الناظر يكون أصدقَ رؤيةً، وهو موقعُ العمود، ومن هنا يتحقَّق الصادقُ والكاذب. انتهى كلامُهم.

والإمام الرازيُّ أنكر كونَ الصبحِ الكاذبِ من أَثر قرصِ الشمس، وإنَّما هو بتخليق اللهِ تعالى ابتداءً، قال[1]: لأنَّ مركز الشمسِ إذا وصل إلى دائرة نصفِ الليل، فالموضعُ الذي يكون فلكُ الدائرةِ أُفقاً لهم[2]، قد طلعت الشمسُ من

(١) في تفسيره ١٣/ ٩٥، وما سيأتي بين حاصرتين منه.
(٢) العبارة في تفسير الرازي: فأهل الموضع الذي تكون تلك الدائرة أفقاً لهم.

مشرقهم، وفي ذلك الموضعِ أضاءَ نصفُ كرةِ الأرض، وذلك يقتضي أنَّه حصل الضوءُ في الربع الشرقيِّ من بلدنا، وذلك الضوءُ يكون منتشراً مستطيراً في جميع أجزاءِ الجوِّ، ويجب أن يزدادَ لحظةً فلحظة، وحينئذٍ يمتنع أن يكونَ الصبحُ الأوَّل خطًّا مستطيلاً، فحيث كان كذلك، عُلم أنَّه ليس من تأثير قرصِ الشمس ولا من جنس نورِه.

ويُفهَم من كلامه أيضاً أنَّ الصبحَ الثاني كالصُّبح الأوَّل، ليس إلَّا بتخليق الفاعلِ المختار، ويمتنع أن يكونَ من تأثير قرصِ الشمس، وبيَّن ذلك بأنَّ من المقدِّمات المتفقِ عليها أنَّ المضيء، شمساً كان أو غيرَه، لا يقع ضوءُه إلَّا على الجِرم المقابلِ له دون غيرِ المقابل، والشمسُ عند طلوع الصبحِ غيرُ مرتفعةٍ من الأُفق، فلا يكون جِرم الشمسِ مقابلاً لجزءٍ من أجزاء وجهِ الأرض، فيمتنع وقوعُ ضوءِ الشمسِ على وجه الأَرض، وإذا امتنع ذلك، امتنع أن يكونَ ضوءُ الصبحِ من تأثير القرص.

ثم قال: فإن قالوا: لِمَ لا يجوزُ أن يقال: الشمسُ حين كونِها تحت الأَرضِ توجب إِضاءَةَ ذلك الهواءِ المقابل لها، وذلك الهواءُ مقابلٌ للهواء الواقفِ فوق الأَرض، فيصير ضوءُ الهواءِ الواقفِ تحت الأَرض سبباً لضوء الهواءِ الواقفِ فوق الأرض، ثم لا يزال يسري ذلك الضوءُ من هواء [إلى هواء] آخَر ملاصقٍ له حتى يصلَ إلى الهواءِ المحيط بنا؟

وعلى هذا عوَّل أبو علي ابنُ الهيثم[1] في «المناظر». فالجواب: أنَّ هذا باطلٌ من وجهين:

الأوَّل: أنَّ الهواءَ شفَّاف عديمُ اللونِ، فلا يقبل النورَ واللونَ في ذاته. وما كان كذلك يمتنع أن ينعكسَ منه النورُ إلى غيره، فيمتنع أن يصيرَ ضوءُه سبباً لضوء هواءٍ آخَر مقابلٍ له. فإنْ قالوا: فلمَ لا يجوزُ أن يقال: إنَّه حصل في الأُفق أجزاءٌ كثيفة من الأَبخرة والأَدخنة، وهي لكثافتها تقبل النورَ عن قرص الشمسِ، ثم يفيض على

---

(١) هو الحسن بن الحسن بن الهيثم، أبو علي المهندس البصري نزيل مصر، كان عالماً بالهندسة متقناً لها مشاركاً في علوم الأوائل، له: صورة الكسوف، والأخلاق، والسمت، وغير ذلك. أخبار الحكماء للقفطي ص١١٤.

الهواء المقابلِ له؟ فنقول: لو كان كذلك، لكان كلَّما كانت الأبخرةُ والأدخنةُ في الأُفق أكثرَ، وجب أن يكونَ ضوءُ الصباحِ أقوى، وليس الأمر كذلك، بل بالعكس.

الثاني: أنَّ الدائرة التي هي دائرةُ الأُفق لنا [فهي] بعينها دائرةُ نصفِ النهار لقوم آخرين، وإذا كان كذلك، فالدائرةُ التي هي نصفُ النهارِ في بلدنا وجب كونُها دائرةَ الأُفق لأُولئك الأقوام.

وإذا ثبت هذا فنقول: إذا وصل مركزُ الشمسِ إلى دائرة نصفِ اللَّيل وتجاوز عنها، فالشمسُ قد طلعت على أولئك الأقوامِ واستنار نصفُ العالَم هناك. والربعُ من الفَلَك الذي هو ربعٌ شرقيٌّ لأهل بلدنا فهو بعينه ربعٌ غربيٌّ بالنسبة إلى تلك البلدة، وإذا كان كذلك، فالشمسُ إذا تجاوز مركزُها عن دائرة نصفِ الليل، قد صار جِرمها محاذياً[1] لهواء الربعِ الذي هو الربع الشرقيُّ لأهل بلدنا، فلو كان الهواءُ يقبل كيفيةَ النورِ من الشمس، لَوجب أن يحصلَ النورُ في هذا[2] الربعِ الشرقيِّ من بلدنا بعد نصف الليل، وأن يصيرَ هواءُ هذا الربعِ في غاية الإنارة حينئذٍ، وحيث لم يكن كذلك، عَلِمنا أنَّ الهواءَ لا يقبل كيفيةَ النور في ذاته، وإذا بطل هذا، بطلَ العذرُ الذي ذكره ابنُ الهيثم. انتهى المرادُ منه. ولا أراه أتى بشيءٍ يتبلَّج به صبحُ هذا المطلب، كما لا يخفَى على مَن أحاط خُبراً بما قدَّمناه.

وذكر أفضلُ المتأخِّرين العلَّامة أحمدُ بن حجرٍ الهيتمي[3] أنَّ لأهل الهيئةِ في تحقيق الصُّبح الكاذبِ كلاماً طويلاً مبنيًّا على الحدس المبنيِّ على قاعدة الحكماءِ الباطلة، كمنع الخَرقِ والالتئام، على أنَّه لا يفي ببيان سببِ كونِ أعلاه أضوأَ مع أنه أبعدُ من أسفله عن مستمدِّه، وهو الشمسُ، ولا ببيان سببِ انعدامه بالكلِّية حتى تعقبَه ظلمة، كما صرَّح به الأئمةُ وقدَّروها بساعة، والظاهر أنَّ مرادهم مطلقُ الزمن؛ لأنَّها تطول تارةً وتقصر أخرى، وهذا شأنُ الساعاتِ الزمانية المسمَّاة بالمعوجَّة، ويقابلونها بالسَّاعات المستوية، المقدَّر كلٌّ منها دائماً بخمسَ عشرةَ درجة.

---

(١) في (م): محازياً، وهو تصحيف.

(٢) في تفسير الرازي: في هواء، بدل: في هذا.

(٣) في تحفة المحتاج بشرح المنهاج ١/ ٤٢٥.

وزعم بعضُ أهل الهيئةِ عدمَ انعدامه، وإنَّما يتناقص حتى ينغمرَ في الصادق. وقد تقدَّم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم، ولعلَّه بحسب التقديرِ لا الحسِّ، وفي خبرِ مسلم: «لا يغرَّنكم أذانُ بلال، ولا هذا العارضُ - لعمود الصبح - حتى يستطيرَ»[١]، أي: ينتشرَ ذلك العمودُ في نواحي الأُفق.

ويؤخذ من تسميته عارضاً للثاني شيئان:

أحدهما: أنَّه يَعرض للشُّعاع الناشئِ عنه[٢] الصبح الثاني انحباسٌ قُرْبَ ظهوره، كما يشعر به التنفُّسُ في قوله سبحانه: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٨] فعند ذلك الانحباسِ يتنفَّس منه شيءٌ من شِبه كُوَّة، والمشاهَدُ في المنحبس إذا خرج بعضُه دفعةً أن يكونَ أولُه أكثرَ من آخره. وهذا - لكون كلامِ الصادقِ قد يدلُّ عليه، ولإنبائه عن سبب طولِه وإضاءةِ أعلاه، واختلافِ زمنه وانعدامِه بالكلِّية، الموافقِ للحسِّ - أَوْلى مِمَّا ذكره أهلُ الهيئة القاصر عن كلِّ ذلك.

ثانيهما: أنَّه ﷺ أشار بالعارض إلى أنَّ المقصود بالذَّات هو الصادقُ، وأنَّ الكاذب إنَّما قُصد بطريق العَرضيّة؛ لينبِّهَ الناسَ به لقُرب ذلك، فينتبِّهوا ليُدركوا فضيلةَ أولِ الوقت؛ لاشتغالهم بالنَّوم الذي لولا هذه العلامةُ لَمنعهم إدراكَ أولِ الوقت. فالحاصلُ أنَّه نورٌ يُبرزه اللهُ تعالى من ذلك الشُّعاع، أو يخلقه حينئذٍ علامةً على قرب الصُّبح، ومخالفاً له في الشَّكل؛ ليحصلَ التميُّز وتتَّضحَ العلامةُ العارضة من المعلَم عليه المقصود، فتأمَّل ذلك فإنه غريبٌ مهمٌ.

وفي حديثٍ عند أحمد[٣]: «ليس الفجرُ الأبيضَ المستطيلَ في الأُفق، ولكنَّ الفجرَ الأحمرُ المعترِض» وفيه شاهدٌ لما ذُكر آخِراً.

ومما يؤيِّد ما أُشير إليه من الكوَّة ما أخرجه غيرُ واحدٍ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّ للشمس ثلاثَ مئةِ كوَّة، تطلع كلَّ يومٍ من كوة، فلا بِدعَ أنَّها عند قُربها من تلك الكوةِ ينحبس شعاعُها ثم يتنفَّس كما مرَّ.

---

(١) صحيح مسلم (١٠٩٤): (٤٢) عن سمرة بن جندب رضي الله عنه، وفيه: البياض، بدل العارض، وينظر ما سيأتي عند تفسير الآية (١٨) من سورة التكوير.

(٢) في التحفة: عند، بدل: عنه.

(٣) برقم (١٦٢٩١) من حديث طلق بن علي رضي الله عنه.

وللقرافيِّ المالكيِّ[١] وغيرِه - كالأصبحيِّ من الشافعية[٢] - فيه كلامٌ يوضحه ويبيِّن صحةَ ما ذكر من الكُوَّات، ويوافق الاستشكالَ لكونه يظهرُ ثم يغيب. وحاصلُه وإنْ كان فيه طولٌ؛ لمسِّ الحاجةِ إليه، أنَّه بياضٌ يطلع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثرِ الأَبصار دون الرَّاصدِ المجدِّ القويِّ النظر.

وذكر ابنُ بشير المالكيُّ[٣] أنَّه من نور الشمسِ إذا قَرُبت من الأفق، فإذا ظهرت أَنِسَتْ به الأَبصار، فيَظْهَر لها[٤] أنَّه غاب، وليس كذلك. ونقل الأصبحيُّ أنَّ بعضهم ذكر أنَّه يذهب بعد طلوعِه ويعود مكانَه ليلاً، وهو كثيرٌ من الشافعية[٥]، وأنَّ أبا جعفرٍ البصريَّ بعد أن عرَّفه بأنَّه عند بقاءِ نحو ساعتين يطلع مستطيلاً إلى نحو رُبع السماءِ كأنه عمود، وربَّما لم يرَ إذا كان الجوُّ نقيًّا شتاءً، وأبينُ ما يكون إذا كان الجوُّ كَدِراً صيفاً، أعلاه دقيقٌ وأسفلُه واسع، ولا ينافي هذا ما تقدَّم من أنَّ أعلاه أضوأ؛ لأنَّ ذلك عند أوَّلِ الطلوع، وهذا عند مزيدِ قُربه من الصادق، وتحته سوادٌ ثم بياض، ثم يظهر بياضٌ يغشى ذلك كلَّه ثم يَعترض = ردَّه بأنَّه رَصَده نحوَ خمسين سنة، فلم يرَه غاب، وإنَّما ينحدر ليلتقيَ مع المعترض في السواد ويصيران فجراً واحداً. وزَعْمُ غيبتِه ثم عودِه وَهَم، أو رآه يختلف باختلاف الفصول فظنَّه يذهب.

وبعض المؤقِّتين يقول: هو المجرَّة إذا كان الفجرُ بالسعود، ويَلزمه ألَّا يوجدَ إلَّا نحوَ شهرين في السَّنة.

قال القرافيّ: وقال آخرون: هو شعاعٌ يخرج من طباقٍ بجبل قاف. ثم أبطله بأنَّ جبل قافٍ لا وجودَ له، وبرهنَ عليه بما يردُّه ما جاءَ عن ابن عباسٍ ﷺ من

---

(١) هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري، له: الذخيرة، والفروق، وغير ذلك. توفي سنة (٦٨٤هـ). الديباج المذهب ١/ ٢٣٦، وشجرة النور الزكية ص١٨٨.

(٢) هو إبراهيم بن علي المعروف بابن المبرذع، فلكي لغوي يماني، له: اليواقيت في معرفة المواقيت، توفي سنة (٦٦٧هـ). هدية العارفين ١/ ١٢، والأعلام ١/ ٥٠.

(٣) لعله أبو عبد الله محمد بن سعيد بن بشير بن شراحيل المعافري، تولى قضاء قرطبة، روى عن مالك، توفي سنة (١٩٨هـ). ترتيب المدارك ٢/ ٤٩٣، وشجرة النور الزكية ص٦٣.

(٤) في الأصل و(م): له، والمثبت من التحفة.

(٥) قوله: وهو كثير من الشافعية، أي: البعض الذين نقل عنهم الأصبحي كما في التحفة، ولفظه: وهذا البعض كثيرون من أئمتنا.

طرق خرَّجها الحفَّاظ، وجماعةٌ منهم مِمَّن التزموا تخريجَ الصحيح، وقولُ الصحابيِّ ذلك ونحوه مِمَّا لا مجالَ للرأي فيه حكمُه حكمُ المرفوعِ إلى النبيِّ ﷺ، منها: إنَّ وراءَ أرضِنا بحراً محيطاً، ثم جبلاً يقال له: قاف، ثم أرضاً، ثم بحراً، ثم جبلاً، وهكذا حتى عدَّ سبعاً من كلٍّ[١]. وأخرج بعضُ أولئك عن عبد اللهِ بن بُرَيدة أنَّه جبلٌ من زمرُّد محيطٌ بالدنيا، عليه كنفا السماءِ[٢]، وعن مجاهدٍ[٣] مثله. وكما اندفع بذلك قولُه: لا وجودَ له، اندفع قولُه إثرَه: ولا يجوز اعتقادُ ما لا دليلَ عليه؛ لأنَّه إن أراد بالدَّليل مطلقَ الأَمارة، فهذا عليه أدلَّة، أو الأَمارةَ العقلية، فهذا مما يكفي فيه الظنُّ كما هو جَلِيّ.

ثم نقل عن القرافيِّ عن أهل الهيئةِ أنَّه يظهر ثم يخفَى دائماً، ثم استشكله وأَطالَ في جوابه بما لا يتَّضح إلَّا لمن أَتقن علمَي الهندسةِ والمناظر، فأَوْلى منه أنه[٤] يختلف باختلاف النظر؛ لاختلافه باختلاف الفصولِ والكيفياتِ العارضة لمحلِّه، فقد يدقُّ في بعض ذلك حتى لا يرى أصلاً، وحينئذٍ فهذا عذرُ مَن عبَّر بأنه يغيب ثم تَعقُبه ظلمة.

هذا ولا يخفَى أنَّ القول بحدوث ضوءِ الصبح بمجرَّد خلقِ الله تعالى لا عن سبب عاديٍّ ـ كما يشير إليه كلامُ الإمام ـ أهونُ من القول بأنَّه من شُعاع يخرج من طباقِ جبلِ قاف، والقولَ بخروج الشعاعِ من هذا الطباقِ أهونُ من القول بخروج الشمسِ ـ التي هي على ما بيِّن في الأَجرام مئةٌ وستة وستون مِثلاً للأرض مع كسرٍ تقدَّم على ما هو المشهور، أو ثلاثُ مئة وستة وعشرون مثلاً لها على ما قاله غياثُ الدِّين جمشيد الكاشيُّ[٥] في رسالته «سلَّم السماء»، أو ما يَقرُب من ذلك على ما في بعض الرِّوايات ـ من كوَّة من جبل محيطٍ بالأرض.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم، وهو أثر غريب لا يصح سنده كما قال ابن كثير في أول «ق».

(٢) أخرجه الحاكم ٢/ ٤٦٤، وفي إسناده صالح بن حيان، وهو ضعيف كما في التقريب.

(٣) أخرجه عبد الرزاق ٢/ ٢٣٦، وذكر ابن كثير في أول تفسير «ق» أن ما روي عن بعض السلف في جبل قاف هو من خرافات بني إسرائيل اختلقها بعض زنادقتهم يلبِّسون على الناس أمر دينهم.

(٤) في (م): أن، والمثبت من الأصل والتحفة.

(٥) جمشيد بن مسعود الكاشي، حكيم رياضي فلكي. الأعلام ٢/ ١٣٦. وهدية العارفين ١/ ٢٥٧.

والخبرُ في ذلك ـ إن صحَّ وقلنا: إنَّ له حكمَ المرفوعِ ـ مِمَّا ينبغي تأويلُه، وبابُ التأويلِ أوسعُ من تلك الكوَّة؛ فإنَّ كثيراً من الناس قد قطعوا دائرةَ الأرضِ على مدار السَّرطان مراراً ولم يجدوا أثراً لهذا الجبلِ المحيط الشامخ. وإثباتُ سبعةِ جبال وسبعةِ أبحر على الوجه السَّابق مِمَّا لا يخفى ما فيه أيضاً. وكونُ اللهِ تعالى لا يُعجزه شيءٌ مِمَّا لا يشكُّ فيه إلَّا ملحد، لكنَّ الكلامَ في وقوع ما ذُكر في الخارج. والذي تميل إليه قلوبُ كثيرٍ من الناس في أمر الصُّبح ما ذكره أهلُ الهيئة.

وقد بيَّن أرسطوخس[1] في الشَّكل الثاني من كتابه في جِرم النيِّرين أنَّ الكرةَ إذا اقتبست الضوءَ من كرة أعظمَ منها، كان المضيءُ منها أعظمَ من نصفها. وقد بيَّن أيضاً في الشكل الأوَّل من ذلك الكتابِ أنَّ كلَّ كرتين مختلفتين أمكنَ أن يحيطَ بهما مخروطٌ مستدير رأسُه يلي أصغرَهما، ويكون المخروط مماسًّا لكلٍّ منهما على محيطِ دائرة، ولا شكَّ أنه محيطٌ بالشمس والأرض مخروطٌ مؤلَّف من خطوطٍ شعاعية، رأسه يلي الأرضَ، فيكون هذا المخروطُ مماسًّا للأرض على دائرة فاصلةٍ بين المضيءِ والمظلمِ منها، وهي دائرةٌ صغيرة؛ لأنَّ الجزء المضيءَ من الأرض أصغر.

وقد حقَّقوا أنَّ المستنيرَ من الهواء كرةُ البخار سوى ما دخل في ظلِّ مخروطِ الأرض، وهي مستنيرةٌ أبداً؛ لكثافتها وإحاطةِ أشعَّة الشمسِ بها، لكنها لا تُرى في الليل لبُعدها عن البصر، وأنَّ سهم المخروطِ أبداً في مقابلة جِرم الشمس كما أشرنا إليه، ففي منتصف الليلِ يكون على دائرة نصفِ النَّهار، وبعد ذلك يَميل إلى جانب الغروبِ لحظةً فلحظة، إلى أن يرى البياضُ في جانب المشرقِ على ما تقدَّم تفصيلُه. وعلى هذا لا يَلزم في الصُّورة التي ذكرها الإمامُ من مجاوزة مركزِ الشمس دائرةَ نصفِ الليل وطلوعِها على أولئك الأقوام واستنارةِ نصف العالَم عندهم، استنارةُ الربع الشرقيِّ عندنا؛ لاختلاف الوضعِ كما لا يخفى على المتأمِّل.

والتزامُ القولِ بالكروية والمخروطِ ونحوِ ذلك مِمَّا ذكره أهلُ الهيئة لا بأسَ به، نعم اعتقادُ صحَّة ما يقولونه مِمَّا عُلم خلافُه من الدِّين بالضرورة، أو عُلم بدليل قطعيٍّ، كفرٌ أو ضلال، فتدبَّر.

---

(١) يوناني إسكندراني خبير بعلم الفلك، له كتاب «حد الشمس والقمر». أخبار الحكماء للقفطي ص٥١.

وقُرئ: «فالقَ» بالنَّصب على المدح[١]. وقرأ النَّخعيُّ: «فَلَقَ الإِصباح»[٢].

﴿وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا﴾ أي: يَسكن إليه مَن يتعب بالنَّهار ويستأنسُ به لاسترواحه فيه، وكلُّ ما يسكن إليه الرجلُ ويطمئنُّ استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيبٍ يقال له: سَكَن، ومنه قيل للنَّار: سكن؛ لأنها يُستأنس بها؛ ولذا سمَّوها مؤنِسة.

وأَخرج ابنُ أبي حاتم[٣] عن قتادةَ أنَّ المعنى: يسكن فيه كلُّ طيرٍ ودابَّة. ورُوي نحوُه عن ابن عباسٍ ومجاهدٍ ﷺ، فالمراد حينئذٍ: جعلَ الليلَ مسكوناً فيه، أخذاً له من السُّكون، أي: الهدوءِ والاستقرار، كما في قوله تعالى: ﴿لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ﴾ [يونس: ٦٧].

وقرأ سائرُ السبعةِ إلَّا الكوفيين: «جاعلُ» بالرفع[٤]. وقُرئ شاذًّا بالنصب[٥]، و«الليل» فيهما مجرورٌ بالإضافة، ونَصبُ «سكناً» عند كثيرٍ بفعل دلَّ عليه هذا الوصفُ لا به؛ لأنه يُشترط في عمل اسم الفاعل كونُه بمعنى الحالِ أو الاستقبال، وهو هنا بمعنى الماضي، كما يشهدُ به قراءةُ «جعل».

وجوَّز الكسائيُّ وبعضُ الكوفيين عملَه بمعنى الماضي مطلقاً، حملاً له على الفعل الذي تضمَّن معناه. وبعضُهم جوَّز عملَه كذلك إذا دخلت عليه «أل».

وآخَرون جوَّزوا عملَه في الثاني إذا أُضيف إلى الأوَّل؛ لشبهه بالمعرَّف باللام. وعلى هذا والأوَّلِ لا يحتاج إلى تقديرِ فعل، بل يكون الناصبُ هو الوصف.

واختار بعضُهم كونَه الناصبَ أيضاً، لكن باعتبار أنَّ المرادَ به الجعلُ المستمرُّ في الأزمنة المختلفة، لا الزمانِ الماضي فقط، ولا يجري على هذا مَجرى الصفةِ المشبَّهة؛ لأن ذلك ـ كما قال بعضُ المحقِّقين ـ فيما قُصد به الاستمرارُ مشروط باشتهار الوصفِ بذلك الاستعمالِ وشيوعِه فيه، ونصبُه في قراءتنا على أنَّه مفعول ثانٍ لـ «جعل».

---

(١) الكشاف ٢/ ٣٨.
(٢) الكشاف ٢/ ٣٨، والبحر ٤/ ١٨٥.
(٣) في تفسيره ٤/ ١٣٥٤.
(٤) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦٠.
(٥) الكشاف ٢/ ٣٨.

وجوّز أن يكونَ «جعل» بمعنى أَحدثَ المتعدِّي لواحد، فيكون نصباً على الحال.

﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ معطوفان على «الليل» وعلى قراءة مَن جرَّه يكون نصبُهما بـ «جَعَلَ» المقدَّرِ الناصبِ لـ «سكناً» أو بآخَرَ مثله.

وقيل: بالعطف على محلِّ «الليل» المجرور، فإنَّ إضافة الوصفِ إليه غيرُ حقيقية إذا لم يُنظر فيه إلى المضيّ.

وقُرئ بالجرِّ[١]، وهو ظاهرٌ، وبالرفع على الابتداءِ[٢]، والخبرُ محذوفٌ، أي: مجعولان.

﴿حُسْبَانًا﴾ أي: على أدوار مختلفةٍ يُحسَب فيها الأوقاتُ التي نيطَ بها العباداتُ والمعاملات، أو: محسوبان حُسباناً، والحُسبان بالضمِّ: مصدر حَسَبَ، بالفتح، كما أنَّ الحِسبان بالكسر، مصدر حَسِبَ، وهذا هو الأصلُ المسموعُ في نحو ذلك، وما سواه واردٌ على خلاف القياسِ كما قيل.

وعن أبي الهيثمِ[٣] أنَّ «حُسباناً» جمع حِساب، مثل: رُكبان ورِكاب، وشُهبان وشِهاب. وفي إرادته هنا بعدٌ.

﴿ذَلِكَ﴾ إشارةٌ إلى جعلهما كذلك. وقال الطبرسيُّ: إلى ما تقدَّم من فَلْق الإصباحِ وجَعلِ الليل سَكَناً والشمسِ والقمرِ حُسباناً[٤]. والجمهورُ على الأوَّل، وهو الظاهر.

وما فيه من معنى البُعد؛ للإيذان بعلوِّ رتبة[٥] المشار إليه وبُعدِ منزلته، أي: ذلك التسييرُ البديع الشأنِ ﴿تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ﴾ أي: الغالبِ القاهر الذي لا يتعاصاه شيءٌ من الأشياء التي مِن جُملتها تسييرُهما على الوجه المخصوص ﴿الْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾

---

(١) القراءات الشاذة ص٣٩.

(٢) الكشاف ٢/ ٣٨، والبحر ٤/ ١٨٧.

(٣) كما في تهذيب اللغة ٤/ ١٩٢.

(٤) مجمع البيان ٧/ ١٤٠.

(٥) في الأصل و(م): منزلة، والمثبت من تفسير أبي السعود ٣/ ١٦٥، والكلام منه.

المبالغِ في العلم بجميع المعلوماتِ، التي من جُملتها ما في ذلك التسييرِ من المصالح المعاشيةِ والمَعاديَّة.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ﴾ أي: أنشأ، أو صيَّر ﴿لَكُمُ﴾ أي: لأجلكم ﴿ٱلنُّجُومَ﴾ قيل: المرادُ بها ما عدا النيِّرين؛ لأنَّها التي بها الاهتداءُ الآتي، ولأنَّ النجم يُخَصُّ في العرف بما عداهما. وجوِّز أن يدخلا فيها، فيكونُ هذا بياناً لفائدتهما العامَّة إِثْرَ بيانِ فائدتهما الخاصَّة.

والمنجِّمون يقسمون النجومَ إلى ثوابتَ وسيَّارات، والسيارات سبعٌ بإجماع المتقدِّمين، وثمانٍ بزيادة هرشل عند المنجِّمين اليوم. والثوابتُ لا يعلم عدَّتَها إلَّا الله تعالى، والمُرصَدُ منها ـ كما قال عبدُ الرحمن الصوفيُّ[1] ـ: ألفٌ وخمسةٌ وعشرون بإدخال الضفيرة، ومَن أخرجها قال: هي ألفٌ واثنانِ وعشرون، ورتَّبوا الثوابتَ على ستِّ أقدار، وسمَّوها أقداراً متزائدةً سدساً سدساً، وجعلوا كلَّ قدرٍ على ثلاثِ مراتب: أعظم، وأوسط، وأصغر. ولهم تقسيماتٌ لها باعتبارات أُخَر، بنَوا عليها ما بنَوا، ولا يكاد يَسلَم لهم إلَّا ما لم يَلزم منه محذورٌ في الدِّين.

﴿لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا﴾ بدلٌ من ضمير «لكم» بإعادة العاملِ بدلَ اشتمال، كأنَّه قيل: جعل النجومَ لاهتدائكم ﴿فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ أي: في ظلمات الليلِ في البرِّ والبحر، وإضافتُها إليهما للملابسة، أو في مشتبهات الطُّرق، وسَمَّاها ظلماتٍ على الاستعارة، وهذا إفرادٌ لبعض منافِعها بالذِّكر حَسبَما يقتضيه المقام، وإلَّا فهي أَجدى من تفاريق العصا، وهي في جميع ما يترتَّب عليها كسائر الأَسباب العاديَّة لا تأثيرَ لها بأنفسها.

ولا بأسَ في تعلُّم علمِ النجومِ ومعرفةِ البروج والمنازلِ والأَوضاع ونحوِ ذلك مِمَّا يتوصَّل به إلى مصلحة دينية. قال العلَّامة ابنُ حجر عليه الرحمة[2]: والمنهيُّ عنه من علم النجومِ ما يدَّعيه أهلُها من معرفة الحوادثِ الآتيةِ في مستقبل الزمان،

---

(١) هو أبو الحسين عبد الرحمن بن عمر الرازي، صاحب عضد الدولة، من مصنفاته الكواكب الثابتة، والتذكرة ومطارح الشعاعات. توفي سنة ٣٧٦ هـ. أخبار الحكماء ص١٥٢.

(٢) في الزواجر ٢/١٠٣.

كمجيءِ المطر، ووقوعِ الثَّلج، وهبوب الرِّيح، وتغيُّر الأسعار، ونحوِ ذلك، يزعمون أنَّهم يُدركون ذلك بسير الكواكب؛ لاقترانها وافتراقِها، وهذا علمٌ استأثر اللهُ تعالى به لا يعلمه أحدٌ غيره، فمن ادَّعى علمَه بذلك فهو فاسق، بل ربَّما يؤدِّي به إلى الكفر، فأمَّا مَن يقول: إنَّ الاقتران أو الافتراقَ الذي هو كذا جعله اللهُ تعالى علامةً بمقتضَى ما اطَّردت به عادتُه الإلهية على وقوع كذا وقد يتخلَّف، فلا إثمَ عليه بذلك، وكذا الإخبارُ عما يدرك بطريق المشاهدةِ من علم النجومِ الذي يُعلَم به الزوالُ وجهةُ القبلة، وكم مضَى وكم بقي من الوقت، فإنَّه لا إثمَ فيه، بل هو فرضُ كفاية.

وأمَّا ما في حديث الصحيحينِ[1] عن زيد بن خالدٍ الجهنيِّ قال: صلَّى بنا رسولُ الله ﷺ صلاةَ الصبحِ في أَثر ماءٍ ـ أي: مطر ـ كان من اللَّيل، فلمَّا انصرف، أقبل علينا فقال: «أتدرون ماذا قال ربُّكم؟» قالوا: اللهُ تعالى ورسوله أعلم، قال: «أَصبح من عبادي مؤمنٌ وكافر، فأمَّا من قال: مُطرنا بفضل اللهِ تعالى، فذلك مؤمنٌ بي كافرٌ بالكواكب، ومَن قال: مُطرنا بنَوءِ كذا، فذاك كافرٌ بي مؤمنٌ بالكواكب» فقد قال العلماءُ: إنَّه محمولٌ على ما إذا قال ذلك مريداً أنَّ النوءَ هو المحدِث، أمَّا لو قال ذلك على معنى أنَّ النوءَ علامةٌ على نزول المطر، ومُنزلُه هو اللهُ تعالى وحده، فلا يكفر، لكن يُكره له قولُ ذلك؛ لأنَّه من ألفاظ الكفر. انتهى.

وأقول: قد كثرت الأخبار في النَّهي عن علم النجومِ والنظرِ فيها، فقد أخرج ابنُ أبي شيبةَ وأبو داودَ وابنُ مردويه عن ابن عباسٍ ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن اقتبس عِلماً من النجوم، اقتبس شُعبةً من السِّحر زاد ما زاد»[2].

وأخرج الخطيبُ عن ميمون بنِ مهران قال: قلت لابن عباسٍ ﵄: أَوصِني. قال: أُوصيك بتقوى اللهِ وإيَّاك وعلمَ النجوم؛ فإنَّه يدعو إلى الكهانة. وأخرج عن عليٍّ كرَّم الله تعالى وجهَه قال: نهاني رسولُ الله ﷺ عن النَّظر في النجوم. وعن أبي هريرة وعائشةَ ﵄ نحوه[3].

---

(١) صحيح البخاري (٨٤٦)، وصحيح مسلم (٧١).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٨/ ٦٠٢، وسنن أبي داود (٣٩٠٢).

(٣) تنظر هذه الأخبار في كتاب النجوم للخطيب ص١٧٥ و١٧٦ و١٧٧ و١٩٠.

وأخرج ابنُ مردويه عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: قال رسولُ الله ﷺ: «إنَّ متعلِّم حروفِ أبي جادٍ وراءٍ في النجوم ليس له عندَ اللهِ تعالى خَلاقٌ يومَ القيامة»[1].

وأخرج هو والخطيبُ عن ابن عمرَ رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «تعلَّموا من النُّجوم ما تهتدون به في ظلمات البرِّ والبحرِ ثم انتهوا»[2] إلى غير ذلك من الأَخبار.

ولعلَّ ما تفيده من النَّهي عن التعلُّم من باب سدِّ الذرائع؛ لأنَّ ذلك العلمَ ربما يجرُّ إلى محظورٍ شرعاً، كما يُشير إليه خبرُ ابنِ مهران. وكذا النهيُ عن النظر فيها محمولٌ على النظر الذي كان تفعله الكَهَنةُ الزاعمون تأثيرَ الكواكبِ بأنفُسها، والحاكمون بقطعيَّة ما تدلُّ عليه - بتثليثها وتربيعِها واقترانِها ومقابلتها مثلاً - من الأَحكام بحيث لا تتخلَّف قطعاً، على أنَّ الوقوف على جميع ما أَودع اللهُ تعالى في كلِّ كوكبٍ مِمَّا يمتنع لغير علَّامِ الغيوب. والوقوفُ على البعض أو الكلِّ في البعض لا يُجدي نفعاً، ولا يفيد إلَّا ظَنًّا، المتمسِّك به كالمتمسِّك بحبال القمر، والقابضُ عليه كالقابض على شُعاع الشمس، نعم إنَّ بعض الحوادثِ في عالَم الكون والفسادِ قد جرت عادةُ الله تعالى بإحداثه في الغالب عند طلوعِ كوكبٍ أو غروبه، أو مقارنتِه لكوكب آخَر، وفيما يُشاهَد عند غيبوبة الثُّريا وطلوعِها وطلوعِ سُهَيل شاهدٌ لِمَا ذكرنا. ولا يَبعُد أن يكونَ ذلك من الأَسباب العاديّة، وهي قد تتخلَّف مسبَّباتها عنها، سواءٌ قلنا: إنَّ التأثير عندها، كما هو المشهورُ عن الأشاعرة، أم قلنا: إنها المؤثِّرة بإذن اللهِ تعالى، كما هو المنصورُ عند السلف، ويُشير إليه كلامُ حجَّةِ الإِسلام الغزاليِّ في العِلَّة. فمتى أَخبر المجرِّب عن شيءٍ من ذلك على هذا الوجه، لم يكن عليه بأسٌ.

وما أَخرجه الخطيبُ[3] عن عكرمةَ أنَّه سأل رجلاً عن حساب النجوم وجعل الرجلُ يتحرَّج أن يُخبرَه، فقال عكرمة: سمعتُ ابنَ عباس رضي الله عنهما يقول: عِلْمٌ عجز الناسُ عنه وددت أنِّي علمته. وما أَخرجه الزُّبير بن بكَّار[4] عن عبد اللهِ بن حفص

---

(١) كتاب النجوم ص١٨٩، والطبراني في الكبير (١٠٩٨٠)، وينظر السلسلة الضعيفة (٤١٧).

(٢) كتاب النجوم ص١٣١-١٣٢، وينظر السلسلة الضعيفة (٣٤٠٨).

(٣) كتاب النجوم ص١٨٨-١٨٩.

(٤) في الموفقيات ص٣٦٢-٣٦٣.

قال: خُصَّت العرب بخصال: بالكهانة، والقِيافة[١]، والعِيافة[٢]، والنجومِ، والحساب، فهدم الإسلامُ الكهانةَ وثبت الباقي بعد ذلك. وقولُ الحسن بنِ صالح[٣]: سمعتُ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال في النُّجوم: ذلك علمٌ ضيَّعه الناس. فلعلَّ ذلك إن صحَّ محمولٌ على نحو ما قلنا.

وبعد هذا كلِّه أقول: هو علمٌ لا ينفع، والجهلُ به لا يَضرّ، فما شاء اللهُ تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن.

﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَٰتِ﴾ أي: بيَّنا الآياتِ المتلوَّةَ المذكورةَ لنعمه سبحانه التي هذه النعمةُ من جُملتها، أو الآياتِ التكوينيةَ الدالَّة على شؤونه تعالى فصلاً فصلاً ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾﴾ معانيَ الآياتِ المذكورة، فيعملون بموجَبها، أو يتفكَّرون في الآيات التكوينيةِ فيعلمون حقيقةَ الحال، وتخصيصُ التفصيلِ بهم مع عمومه للكلِّ لأنَّهم المنتفعون به.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ أي: آدمَ عليه السَّلام. وهو تذكيرٌ لنعمة أخرى؛ فإنَّ رجوع الكثرةِ إلى أصل واحدٍ أقربُ إلى التوادِّ والتعاطُف. وفيه أيضاً دلالةٌ على عظيم قدرتهِ سبحانه وتعالى ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ أي: فلكم استقرارٌ في الأَصلاب أو فوقَ الأرض، واستيداعٌ في الأرحام أو في القبر، أو موضعُ استقرارٍ واستيداعٍ فيما ذُكر.

وجعلُ الصُّلبِ مقرَّ النطفةِ والرَّحمِ مستودَعها، لأنَّها تحصل في الصلب لا من قبل شخصٍ آخَر، وفي الرَّحم من قِبَل الأب، فأشبهت الوديعةَ، كأنَّ الرجل أَودعها ما كان عنده. وجعل وجهِ الأرض مستقرًّا وبطنِها مستودَعاً؛ لتوطُّنهم في الأوَّل واتخاذِهم المنازلَ والبيوتَ فيه، وعدمِ شيءٍ من ذلك في الثاني.

وقيل: التعبيرُ عن كونهم في الأَصلاب أو فوق الأَرضِ بالاستقرار؛ لأنَّهما مقرُّهم الطبيعيّ، كما أنَّ التعبيرَ عن كونهم في الأرحام أو في القبر بالاستيداع؛ لما أنَّ كلًّا منهما ليس بمقرِّهم الطبيعيّ.

---

(١) القيافة: تتبع الآثار ومعرفتها، ومعرفة شَبَهِ الرجلِ بأخيه وأبيه. النهاية (قيف).
(٢) العيافة: زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها ومَمَرِّها. النهاية (عيف).
(٣) أبو عبد الله الهمداني الثوري الكوفي، مات سنة ١٦٩ هـ. سير أعلام النبلاء ٧/ ٣٦١.

وأخرج جماعةٌ ـ منهم الحاكمُ وصحَّحه[١] ـ من طرقٍ عن ابن عباسٍ ﷺ: أنَّ المستقرَّ الرحمُ، والمستودعَ الأصلاب. وجاء في رواية أنَّ حبر تيما كتب إليه يسأله ﷺ عن ذلك، فأجابه بما ذكر.

ويؤيِّد تفسيرَ المستقرِّ بالرحم قولُه تعالى: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ [الحج: ٥] وأمَّا تفسيرُ المستودعِ بالأصلاب، فقال شيخُ الإسلام[٢]: إنَّه ليس بواضح. وليس كما قال، فقد ذكر الإمامُ[٣] بعد أن فرَّق بين المستقَرِّ والمستودع بأنَّ المستقر أقربُ إلى الثَّبات من المستودع. ومِمَّا يدلُّ على قوَّة هذا القولِ ـ يعني المرويَّ عن ابن عباسٍ ﷺ ـ أنَّ النطفةَ الواحدةَ لا تبقى في صُلب الأبِ زماناً طويلاً، والجنين يبقى زماناً طويلاً، ولَمَّا كان المكثُ في الرَّحم أكثرَ مما في صُلب الأب، كان حَملُ الاستقرارِ على المكث في الرَّحم أَولى. ويلزم ذلك أنَّ حملَ الاستيداعِ على المكث في الصُّلب أَولى.

وأنا أقول: لعلَّ حملَ المستودعِ على الصُّلب باعتبار أنَّ اللهَ تعالى بعد أن أَخرج من بني آدمَ عليه السلام مِن ظهورهم ذريَّتَهم يوم الميثاق وأَشهَدَهم على أنفُسهم وكان ما كان، ردَّهم إلى ما أَخرجهم منه، فكأنَّهم وديعةٌ هناك تخرج حين يشاء اللهُ تعالى ذلك.

وقد أَطلق ابنُ عباسٍ ﷺ اسمَ الوديعةِ على ما في الصُّلب صريحاً؛ فقد أخرج عبدُ الرزَّاق[٤] عن سعيد بن جُبَير قال: قال لي ابنُ عباس ﷺ: أتزوَّجت؟ قلت: لا، وما ذلك في نفسي اليومَ، قال: إنْ كان في صُلبك وديعةٌ فستخرج.

وروي تفسيرُ المستودعِ بالدنيا والمستقرِّ بالقبر عن الحسن، وكان: يقول يا ابنَ آدم، أنت وديعةٌ في أهلك، ويوشك أن تلحقَ بصاحبك، وينشد قولَ لبيد[٥]:

وما المالُ والأهلونَ إلَّا وديعةٌ ... ولا بدَّ يوماً أن تُردَّ الودائعُ

---

(١) في المستدرك ٢/ ٣١٦، وأخرجه ابن جرير ٩/ ٤٣٥، وابن أبي حاتم ٤/ ١٣٥٥.

(٢) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٦٥.

(٣) في التفسير الكبير ١٣/ ١٠٣.

(٤) في مصنفه (١٢٥٨١).

(٥) ديوانه ص١٧٠.

وقال سليمانُ بن زيد العدويُّ في هذا المعنى:

فُجِع الأحبةُ بالأحبَّة قبلَنا ... فالناسُ مفجوعٌ به ومفجَّعُ

مستودعٌ أو مستقرٌّ مدخلاً ... فالمستقرُّ يزوره المستودعُ

وعن أبي مسلم الأصفهانيِّ: أنَّ المستقرَّ الذَّكر؛ لأنَّ النطفةَ إنَّما تتولَّد في صُلبه، والمستودع الأنثى؛ لأنَّ رحمها شبيهٌ بالمستودع لتلك النُّطفة، فكأنَّه قيل: وهو الذي خلقكم من نفسٍ واحدة، فمنكم ذَكَرٌ ومنكم أُنثى.

وقرأ ابنُ كثير وأبو عَمرو: «فمستقِرٌّ» بكسر القاف، وهو حينئذٍ اسمُ فاعلٍ بمعنى قارّ، «ومستودَع» اسم مفعول[1]، والمراد: فمنكم مستقِرٌّ ومنكم مستودَع. ووجهُ كونِ الأوَّل معلوماً والثاني مجهولاً أنَّ الاستقرار منّا بخلاف الاستيداع، والمتعاطفان على القراءة الأُولى مصدران، أو اسما مكانٍ، ولا يجوز أن يكونَ الأوَّل اسمَ مفعول؛ لأن استقرَّ لا يتعدَّى، وكذا الثاني؛ ليكونَ كالأوَّل.

﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَـٰتِ﴾ المبيِّنة لتفاصيل خلقِ البشر، ومن جُملتها هذه الآيةُ ﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾ معانيَ ذلك.

قيل: ذَكَرَ مع ذِكر النُّجوم «يعلمون» ومع ذِكر إنشاء بني آدمَ «يفقهون»؛ لأنَّ الإنشاءَ من نفسٍ واحدة وتصريفَهم بين أحوالِهم المختلفةِ ألطفُ وأدقُّ صنعةً وتدبيراً، فكان ذِكر الفقهِ الذي هو استعمالُ فِطنةٍ وتدقيقُ نظر مطابقاً له. وهو مبنيٌّ على أنَّ الفقه أبلغُ من العلم.

وقيل: هما بمعنًى، إلَّا أنَّه لَمَّا أُريد فصلُ كلِّ آيةٍ بفاصلة تنبيهاً على استقلال كلٍّ منهما بالمقصود من الحجَّة، وكُره الفصل بفاصلتين متساويتَين لفظاً للتَّكرار، عُدل إلى فاصلة مخالفةٍ، تحسيناً للنَّظم وافتناناً في البلاغة.

وذكر ابنُ المنير[2] وجهاً آخَرَ في تخصيص الأُولى بالعلم والثانيةِ بالفقه، وهو أنَّه لَمَّا كان المقصودُ التعريضَ بمن لا يتدبَّر آياتِ الله تعالى ولا يعتبرُ بمخلوقاته، وكانت الآياتُ المذكورة أوَّلاً خارجةً عن أنفس النظَّار؛ إذ النجومُ والنظرُ فيها وعلم

---

(١) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦٠.

(٢) في الانتصاف ٢/ ٣٩.

الحكمةِ الإلهية في تدبيره لها أمرٌ خارجٌ عن نفس الناظر، ولا كذلك النظرُ في إنشائهم من نفس واحدةٍ وتقليبِهم في أطوار مختلفةٍ وأحوالٍ متغايرة، فإنَّه نظرٌ لا يعدو نفسَ الناظر ولا يتجاوزها، فإذا تمهَّد هذا، فجهلُ الإنسانِ بنفسه وأحوالِه وعدمُ النظر والتفكُّر فيها أبشعُ من جهله بالأُمور الخارجةِ عنه، كالنُّجوم والأفلاكِ ومقادير سَيرِها وتقلُّبها، فلمَّا كان الفقهُ أدنى درجاتِ العلم؛ إذ هو عبارةٌ عن الفهم، نُفي بطريق التعريضِ عن أَبشع القَبيلَين جهلاً، وهم الذين لا يتبصَّرون في أنفسهم، ونفيُ الأدنَى أبشعُ من نفي الأعلى، فخُصَّ به أسوأُ الفريقَين حالاً.

و«يفقهون» ها هنا مضارع فَقِه الشيء، بكسر القاف: إذا فهمه ولو أدنَى فهم، وليس من فَقُه، بالضم؛ لأنَّ تلك درجةٌ عالية، ومعناه: صار فقيهاً.

ثم ذَكَر[١] أنَّه إذا قيل: فلانٌ لا يفقه شيئاً، كان أذمَّ في العرف من قولك: فلانٌ لا يعلم شيئاً، وكان معنى قولِك: لا يفقهُ شيئاً: ليست له أهليَّةُ الفهم وإنْ فهم، وأمَّا قولُك: لا يعلم شيئاً، فغايتُه عدمُ حصولِ العلم له، وقد يكون له أهليةُ الفهمِ والعلمِ لو تعلَّم.

واسْتَدَلَّ على أنَّ التارك للتفكُّر في نفسه أجهلُ وأسوأ حالاً من التارك للفِكرة في غيره بقوله سبحانه: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٌ لِّلۡمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١] فخصَّ التبصُّرَ في النفس بعدَ اندراجِها فيما في الأرض من الآيات وأَنكر على مَن لا يتبصَّر في نفسه إنكاراً مستأنفاً، و الله تعالى أعلمُ بأسرار كلامِه.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ تذكيرٌ لنعمة أُخرى من نِعَمه سبحانه الجليلة، المنبئةِ عن كمال قدرتِه عزَّ وجلَّ وسعةِ رحمته. والمرادُ من الماء المطر، ومن السَّماء السَّحاب، أو الكلامُ على تقدير مضافٍ، أي: من جانب السماءِ.

وقيل: الكلامُ على ظاهره، والإنزالُ من السماء حقيقة إلى السَّحاب، ومنه إلى الأرض. واختاره الجبَّائي، واحتجَّ على فساد قولِ مَن يقول: إنَّ البخاراتِ الكثيرةَ تجتمع في باطن الأرضِ ثم تصعدُ وترتفع إلى الهواء، وينعقد السحابُ منها ويتقاطرُ ماء، وذلك هو المطرُ المنزل بوجوه:

---

(١) يعني ابن المنير.

أحدُها: أنَّ البَرَدَ قد يوجد في وقت الحرِّ، بل في حميم الصَّيف، ونجد المطرَ في أبرد وقتٍ ينزل غيرَ جامد، وذلك يُبطل ما ذُكر.

ثانيها: أنَّ البخاراتِ إذا ارتفعت وتصاعدت، تفرَّقت، وإذا تفرَّقت لم يتولَّد منها قطراتُ الماء، بل البخارُ إنَّما يجتمع إذا اتَّصل بسقفٍ أملسَ كما في بعض الحمَّامات، أما إذا لم يكن كذلك لم يَسِل منه ماءٌ كثير، فإذا تصاعدت البخاراتُ في الهواء وليس فوقها سطحٌ أملس تتَّصل به، وجب ألَّا يحصلَ منها شيءٌ من الماء.

ثالثها: أنَّه لو كان تولُّد المطرِ من صعود البخارات، فهي دائمةُ الارتفاعِ من البحار، فوجب أن يدومَ هناك نزولُ المطر، وحيث لم يكن كذلك، علمنا فسادَ ذلك القول.

ثم قال: والقوم إنَّما احتاجوا إلى هذا القول لأنَّهم اعتقدوا أنَّ الأجسامَ قديمة، فيمتنع دخولُ الزيادةِ والنقصانِ فيها، وحينئذٍ لا معنى لحدوث الحوادثِ إلَّا اتصافُ تلك الذواتِ بصفة بعد أن كانت موصوفةً بصفةٍ أخرى. ولهذا السببِ احتالوا[1] في تكوين كلِّ شيءٍ عن مادَّة معيَّنة، وأمَّا المسلمون، فلمَّا اعتقدوا أنَّ الأجسامَ محدَثة، وأنَّ خالقَ العالم فاعلٌ مختار قادر على خلق الأجسام كيف شاءَ وأراد، فعند هذا لا حاجةَ إلى استخراج هذه التكلُّفات، وحيث دلَّ ظاهرُ القرآنِ على أنَّ الماءَ إنَّما ينزل من السماءِ ولا دليلَ على امتناع هذا الظاهر، وجب القولُ بحمله عليه. انتهى.

ولا يخفَى على مَن راجع كتبَ القوم أنَّهم أجابوا عن جميع تلك الوجوه، وأنَّ الذي دعاهم إلى القول بذلك ليس مجرَّد ما ذكر، بل القولُ بامتناع الخرقِ والالتئامِ أيضاً، ووجودُ كرةِ النار تحت السماءِ وانقطاعُ عالَم العناصرِ عندها، ومشاهدةُ مَن على جبل شامخٍ سحاباً يُمطر مع عدم مشاهدةِ ماءٍ نازل من السماء إليه إلى غير ذلك.

وهذا وإنْ كان بعضُه مِمَّا قام الدليل الشرعيُّ على بطلانه، وبعضُه مِمَّا لم يَقُم الدليل عليه ولم يشهد بصحَّته الشرع، لكن مشاهدة مَن على الجبل ما ذكر ونحوها يستدعي صحةَ قولهم في الجملة، ولا أَرى فيه بأساً.

---

(١) في (م): احتاجوا، والمثبت من الأصل وتفسير الرازي ١٠٦/١٣.

ورُوي عن ابن عباسٍ ﵄ أنَّه قال: ما من قطرةٍ تنزل إلَّا ومعها مَلَك. وهو عند الكثيرِ محمولٌ على ظاهره. والفلاسفةُ يحملون هذا المَلَكَ على الطبيعة الحالَّة في تلك الجسميةِ الموجبةِ لذلك النزول. وقيل: هو نورٌ مجرَّد عن المادة قائمٌ بنفسه مدبِّر للقَطر حافظٌ إياه، ويُثبت أفلاطون هذا النورَ المجرَّد لكلِّ نوعٍ من الأفلاك والكواكبِ والبسائط العنصريةِ ومركَّباتها، على ما ذهب إليه صاحبُ «الإشراق»[1] وهو أحدُ الأقوالِ في المثل الأفلاطونية، ويشير إلى نحو ذلك كلامُ الشيخِ صدرِ الدِّين القونوي في تفسير الفاتحة.

ونصب «ماء» على المفعولية لـ «أنزل»، وتقديمُ المفعولِ غيرِ الصَّريح عليه لما مرَّ مراراً.

﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ﴾ أي: بسبب الماءِ. والفاءُ للتعقيب، وتعقيبُ كلِّ شيءٍ بحسبه.

و«أخرجنا» عطفٌ على «أنزل» والالتفات إلى التكلُّم إظهاراً لكمال العنايةِ بشأن ما أُنزل الماءُ لأجله.

وذكر بعضُهم نكتةً خاصَّة لهذا الالتفات غير ما ذُكر، وهي أنَّه سبحانه لَمَّا ذكر فيما مضى ما ينبِّهك على أنَّه الخالق، اقتضى ذلك التوجُّهَ إليه حتى يخاطب.

واختيارُ ضميرِ العظمةِ دون ضميرِ المتكلِّم وحده؛ لإظهار كمالِ العناية، أي: فأخرجنا بعظمتنا بذلك الماءِ مع وحدتِه ﴿نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ أي: كلَّ صنفٍ من أصناف النباتِ المختلفة في الكمِّ والكيفِ والخواصِّ والآثار اختلافاً متفاوتاً في مراتب الزيادةِ والنقصان، حسبما يُفصح عنه قولُه سبحانه: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾ [الرعد: ٤].

والنباتُ كالنَّبت، وهو ـ على ما قال الرَّاغب[2] ـ ما يَخرج من الأرض من النَّاميات، سواءٌ كان له ساقٌ كالشجر، أو لم يكن له ساقٌ كالنَّجم، لكن اختصَّ في التعارف بما لا ساقَ له، بل قد اختصَّ عند العامةِ بما تأكله الحيواناتُ، ومتى اعتُبرت الحقائق، فإنَّه يستعمل في كلِّ نامٍ، نباتاً كان أو حيواناً أو إنساناً.

---

(١) لعله جابر بن حيان، انظر فهرست ابن النديم ص٤٢٢.

(٢) في المفردات (نبت).

والمرادُ هنا عند بعضٍ المعنى الأوّل، وجَعَلَ قولَه تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ شروعاً في تفصيل ما أُجمل من الإخراج، وقد بدأ بتفصيل حالِ النَّجم.

وضمير «منه» للنبات، والخَضِر بمعنى الأخضر، كأعور وعَوِر. وأكثرُ ما يستعمل الخضرُ فيما تكون خُضرتُه خَلقية، وأصل الخضرةِ لونٌ بين البياض والسَّواد، وهو إلى السَّواد أقرب؛ ولذا يسمَّى الأخضرُ أسود، وبالعكس، والمعنى: فأخرجنا من النَّبات الذي لا ساقَ له شيئاً غضًّا أخضر، وهو ما تشعَّب من أصل النباتِ الخارجِ من الحبة. وجوّز عودُ الضميرِ إلى الماء، و«من» سببية، وجعل أبو البقاءِ[1] هذا الكلامَ حينئذٍ بدلاً من «أخرجنا» الأوّل.

وذكر بعضُ المحقِّقين أنَّ في الآية على تقدير عودِ الضميرِ إلى الماءِ معنًى بديعاً، حيث تضمَّنت الإشارةَ إلى أنَّه تعالى أخرج من الماءِ الحلوِ الأبيضِ في رأي العينِ أصنافاً من النبات والثمارِ مختلفةَ الطعومِ والألوان، وإلى ذلك نظر القائلُ يصف المطرَ:

يمدُّ على الآفاق بيضَ خيوطِه فينسج منها للثَّرى حُلَّةً خَضْرا

وقولُه تعالى: ﴿نُّخْرِجُ مِنْهُ﴾ صفة لخَضِر، وصيغةُ المضارعِ لاستحضار الصورةِ بما فيها من الغَرابة. وجوِّز أن يكونَ مستأنفاً، أي: نُخرج من ذلك الخضرِ ﴿حَبًّا مُّتَرَاكِبًا﴾ أي: بعضُه فوق بعض كما في السُّنبل.

وقُرئ: «يُخْرَجُ منه حبٌّ متراكبٌ»[2].

﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾ جمع نخل كما قال الراغبُ: والنخلُ معروف، ويُستعمل في الواحد والجمع[3]، وهذا شروعٌ في تفصيل حالِ الشجر إثرَ بيان حالِ النَّجم عند البعض، فالجارُّ والمجرور خبرٌ مقدَّم، وقولُه سبحانه: ﴿مِن طَلْعِهَا﴾ بدلٌ منه بدلَ بعضٍ من كلٍّ بإعادة العامل، وقولُه سبحانه: ﴿قِنْوَانٌ﴾ مبتدأ، وحاصله: مِن طلع النخيلِ قِنوان.

---

(١) في الإملاء ٢/٦٠٦.

(٢) القراءات الشاذة ص٣٩، و«يخرج» فيها مبني للمفعول كما ذكر السمين في الدر المصون ٥/٦٩.

(٣) مفردات الراغب (نخل).

وجوِّز أن يكونَ الخبر محذوفاً؛ لدلالة «أخرجنا» عليه، وهو كونٌ خاصٌّ، وبه يتعلَّق الجارُّ. والتقدير: ومخرجةٌ من طلع النخلِ قنوان.

وعلى القراءة السابقةِ آنفاً يكونُ «قنوان» معطوفاً على «حَبٌّ».

وقيل: المعنى: وأَخرجنا من النَّخل نخلاً مِن طلعها قنوان، أو: مِن النَّخل شيئاً مِن طلعها قِنوان.

وهو جمع قِنْو بمعنى العِذق، وهو للتَّمر بمنزلة العُنقود للعنَب، وتثنيته أيضاً قِنوان، ولا يفرِّق بين المثنَّى والجمعِ إلَّا الإعرابُ، ولم يأتِ مفرَدٌ يستوي مثنّاه وجمعُه إلَّا ثلاثةُ أسماء: هذا، وصِنو وصِنوان، ورِئد ورِئدان، بمعنى مِثل، قاله ابنُ خالويه. وحكى سيبويه: شِقْذ وشِقذان، وحُشٌّ وحشَّان، للبستان، نقله الجلالُ السيوطيُّ في «المُزْهِر»[1].

وقُرِئ بضمِّ القاف، وبفتحها[2] على أنَّه اسمُ جمع؛ لأن فَعلان ليس من زِنَات التكسير.

﴿دَانِيَةٌ﴾ أي: قريبةٌ من المتناول كما قال الزجَّاج[3]. واقتصر على ذِكرها عن مقابِلها لدلالتها عليه وزيادةِ النعمةِ فيها. وقيل: المراد: دانيةٌ من الأرض بكثرة ثمرِها وثِقَل حملِها. والدنوُّ على القولَين حقيقةٌ، ويحتمل أن يرادَ به سهولةُ الوصولِ إلى ثمارها مجازاً.

﴿وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ﴾ عطفٌ على «نبات كل شيء» أي: وأَخرجنا به جناتٍ كائنةً من أعناب، وجعله الواحديُّ[4] عطفاً على «خَضِراً».

وقال الطيبي: الأظهرُ أن يكونَ عطفاً على «حبًّا»؛ لأنَّ قوله سبحانه: ﴿نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مفصَّل؛ لاشتماله على كلِّ صنفٍ من أصناف النَّامي، والنامي الحبُّ والنَّوى وشبهُهما، وقولُه سبحانه: ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ إلخ تفصيلٌ لذلك النبات، وهو بدلٌ من «فأخرجنا» الأوَّل بدلَ اشتمال.

---

(١) ٢/ ٨٨. والشقذ: ولد الحرباء، وينظر الكتاب ٣/ ٥٧٦ و٥٧٨.
(٢) القراءات الشاذة ص٣٩، وذكر ابن جني في المحتسب ١/ ٢٢٣ قراءة الفتح فقط.
(٣) في معاني القرآن ٢/ ٢٧٥.
(٤) في الوسيط ٢/ ٣٠٥.

قيل: وهذا مبنيٌّ على أنَّ المراد بالنبات المعنى العامُّ، وحينئذٍ لا يَحسُن عطفُه عليه؛ لأنه داخلٌ فيه، وإن أُريد ما لا ساقَ له تعيَّن عطفُه عليه؛ لأنَّه غيرُ داخلٍ فيه، وتعيَّن أن يقدَّر لقوله سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّخْلِ﴾ فعلٌ آخر كما أُشير إليه، فتدبَّر.

وقرأ أميرُ المؤمنين عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهَه، وابنُ مسعود، والأعمشُ، ويحيى بن يَعْمَر، وأبو بكرٍ عن عاصم: «وجناتٌ»[(١)] بالرفع على الابتداءِ، أي: ولكم، أو: ثَمَّ جنَّاتٌ، أو نحوُ ذلك.

وجوَّز الزمخشريُّ[(٢)] أن يكونَ على العطف على «قنوان»؛ قال في «التقريب»: وفيه نظر؛ لأنَّه إن عُطف على ذلك، فـ«من أعناب» حينئذٍ إمَّا صفة «جنات» فيَفسد المعنى؛ إذ يصير المعنى: وحاصلةٌ من النخيل جناتٌ حَصَلت من أعناب، وإما خبرٌ لـ«جنات» فلا يصحُّ؛ لأنَّه يكون عطفاً لها على مفرَد، ويكون المبتدأُ نكرةً، فلا يصحُّ.

وفي «الكشف» أنَّ الثاني بعيدُ الفهم من لفظ الزمخشريِّ وإنْ أَمكن الجوابُ بأنَّ العطف على المخصَّص مخصِّصٌ، كما قال ابنُ مالكٍ واستشهدَ عليه بقوله:

عندي اصطبارٌ وشكوى عند قاتلتي ... فهل بأعجبَ من هذا امرؤٌ سمعا[(٣)]

والظاهر الأوَّل، لكنَّه عطفُ جملةٍ على جملة، ويقدَّر: ومخرَجةٌ من الخضر، أو من الكَرْم، أو حاصلةٌ جناتٌ من أعناب، دون صلته؛ لأنَّ التقييد لازمٌ كما حقِّق في عطف المفرَدِ وحدَه، ولا يخفَى أنَّ هذا تكلُّف مستغنًى عنه.

ولعل زيادةَ الجنَّات هنا ـ كما قيل ـ من غير اكتفاءٍ بذكر اسم الجنس كما فيما تقدَّم وما تأخَّر؛ لما أنَّ الانتفاعَ بهذا الجنسِ لا يتأتَّى غالباً إلَّا عند اجتماعِ طائفةٍ من أفراده.

﴿وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ﴾ نصبٌ على الاختصاص؛ لعزَّة هذين الصِّنفين عندهم، أو على العطف على «نبات».

---

(١) مجمع البيان ٧/ ١٤٣، وانظر قراءة الأعمش في القراءات الشاذة ص٣٩، ورواية أبي بكر في جامع البيان للداني ٢/ ١٣٧.

(٢) في الكشاف ٢/ ٤٠.

(٣) حاشية الشهاب ٤/ ١٠٤، والبيت في المغني ص٦١٠ أيضاً دون نسبة.

وقولُه سبحانه: ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ إمَّا حالٌ من «الزيتون» لسبقه، اكتُفي به عن حالِ ما عطف عليه، والتقدير: والزيتونَ مشتبهاً وغيرَ متشابه، والرمانَ كذلك، وإمَّا حالٌ من «الرمان» لقربه، ويقدَّر مثله في الأوّل.

وأيًّا ما كان، ففي الكلام مضافٌ مقدَّر، وهو: بعض، أي: بعض ذلك مشتبهاً وبعضه غير متشابهٍ في الهيئة والمقدارِ واللونِ والطعم، وغيرِ ذلك من الأوصاف الدالَّة على كمال قدرةِ صانعها، وحكمةِ مُنشيها ومبدعِها جلَّ شأنه، وإلَّا كان المعنى: جميعه مشتبهٌ وجميعه غيرُ متشابه، وهو غيرُ صحيح. ومن الناس مَن جوَّز كونَه حالاً منهما مع التزامِ التأويل.

وافتعلَ وتفاعلَ هنا بمعنًى، كاستوى وتساوى، وقُرِئ: «متشابهاً وغيرَ متشابه»[1].

﴿انظُرُوٓا۟﴾ نظرَ اعتبارٍ واستبصار ﴿إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ﴾ أي: ثمر ذلك، أي: الزيتون والرمَّان، والمراد شجرتُهما، وأُريد بهما فيما سبق الثمرةُ، ففي الكلام استخدام.

وعن الفرَّاء[2]: أنَّ المراد في الأوَّل شجرُ الزيتون وشجرُ الرمان، وحينئذٍ لا استخدام.

وأيًّا ما كان، فالضميرُ راجعٌ إليهما بتأويله باسم الإشارة. ورجوعُه إلى كلِّ واحدٍ منهما على سبيل البدل بعيدٌ، لا نظيرَ له في عدم تعيين مرجعِ الضمير. وجوِّز رجوعُ الضميرِ إلى جميع ما تقدَّم بالتأويل المذكور؛ ليشملَ النخلَ وغيرَه مما يُثمر.

﴿إِذَآ أَثْمَرَ﴾ أي: إذا أَخرج ثمرَه، كيف يُخرجه ضئيلاً لا يكاد يُنتفع به.

وقرأ حمزةُ والكسائيُّ: «ثُمُرِه» بضمِّ الثاء[3]، وهو جمعُ ثمرة كخشبة وخُشُب، أو ثمارٍ ككتاب وكتب.

﴿وَيَنْعِهِۦٓ﴾ أي: وإلى حال نضجِه، أو: إلى نضيجه، كيف يعود ضخماً ذا نفعٍ

---

(١) الكشاف ٢/ ٤٠، والبحر ٤/ ١٩١.

(٢) في معاني القرآن ١/ ٣٤٨.

(٣) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦٠.

عظيم ولذةٍ كاملة. وهو في الأصل مصدرُ: يَنعَت الثمرةُ: إذا أَدركت. وقيل: جمعُ يانع، كتاجر وتَجْر.

وقُرئ بالضمِّ[1]، وهي لغةٌ فيه. وقرأ ابنُ مُحَيصن: «ويانِعه»[2].

ولا يخفَى أنَّ في التقييد بقوله تعالى: ﴿إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ على ما أَشرنا إليه إِشعاراً بأنَّ الثَّمر حينئذٍ ضعيفٌ غيرُ منتفَع به، فيقابل حال اليَنع، ويدلُّ كمال التفاوتِ على كمال القدرة.

وعن الزمخشريِّ[3] أنه قال: فإن قلتَ: هلَّا قيل: إلى غضِّ ثمرِه وينعه؟ قلتُ: في هذا الأسلوبِ فائدة، وهي أنَّ الينعَ وقع فيه معطوفاً على الثمر على سنن الاختصاص، نحو قوله سبحانه: ﴿وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة:٩٨] للدَّلالة على أنَّ الينع أَوْلى من الغضِّ. وله وجهٌ وجيه وإنْ خفي على بعض الناظرين.

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكُمۡ﴾ إشارةٌ إلى ما أُمروا بالنظر إليه. وما في اسم الإشارةِ من معنى البُعد لما مرَّ غيرَ مرَّة ﴿لَأٓيَٰتٖ﴾ عظيمةً أو كثيرة دالَّة على وجود القادرِ الحكيم ووحدتِه ﴿لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٩٩﴾ أي: يطلبون الإيمانَ بالله تعالى، كما قال القاضي[4]. أو مؤمنون بالفعل، وتخصيصُهم بالذِّكر لأنَّهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرِهم كما قيل.

ووجهُ دلالةِ ما ذُكر على وجود القادرِ الحكيم ووحدته أنَّ حدوثَ هاتيكَ الأَجناسِ المختلفة والأَنواعِ المتشعِّبة من أصلٍ واحد، وانتقالَها من حالٍ إلى حال على نمطٍ بديع، لا بدَّ أن يكونَ بإحداث صانعٍ يعلم تفاصيلَها، ويرجِّح ما تقتضيه حكمتُه من الوجوه الممكنة على غيره، ولا يعوقه ضدٌّ يعانده، أو ندٌّ يعارضه.

ثم إنَّه سبحانه بعد أن ذكرَ هذه النعمَ الجليلةَ الدالَّة على توحيده، وبَّخ مَن أَشرك به سبحانه، وردَّ عليه بقوله عزَّ شأنه: ﴿وَجَعَلُواْ﴾ في اعتقادهم ﴿لِلَّهِ﴾ الذي

---

(١) أي: «يُنْعِهِ» بضم الياء. البحر ٤/ ١٩١.

(٢) القراءات الشاذة ص٣٩.

(٣) لم يرد في مطبوع الكشاف، ونُقِل ذلك عنه في الحواشي كما ذكر الشهاب في الحاشية ٤/ ١٠٥.

(٤) هو القاضي عبد الجبار المعتزلي، وكلامه في تفسير الرازي ١٣/ ١١١.

شأنه ما فُصِّل في تضاعيف هذه الآيات ﴿شُرَكَآءَ﴾ في الألوهية أو الرُّبوبية ﴿ٱلْجِنَّ﴾ أي: الملائكةَ حيث عبدوهم وقالوا: إنَّهم بناتُ اللهِ سبحانه.

وتسميتهم جِنًّا مجاز، لاجتنانهم واستتارِهم عن الأَعيُن كالجِنّ. وفي التعبير عنهم بذلك حطٌّ لشأنهم بالنِّسبة إلى مقام الإلهية. ورُوي هذا عن قتادةَ والسدِّي. ويُفهَم من كلام بعضِهم أنَّ الجنَّ تشمل الملائكةَ حقيقةً.

وقيل: المرادُ بهم الشياطين، ورُوي عن الحسن. ومعنى جعلِهم شركاءَ أنَّهم أطاعوهم كما يطاع اللهُ تعالى، أو عبدوا الأوثانَ بتسويلهم وتحريضهم.

ويُروَى عن ابن عباسٍ ﷺ: أنَّ الآية نزلت في الزَّنادقة الذين قالوا: إنَّ الله تعالى خالقُ الناسِ والدوابِّ والأنعامِ والحَيَوان، وإبليس خالقُ السِّباعِ والحيَّات والعقاربِ والشرور. فالمرادُ من الجنِّ إبليسُ وأتباعه الذين يفعلون الشُّرورَ ويُلقون الوساوسَ الخبيثةَ إلى الأرواح البشريَّة، وهؤلاء المجوسُ القائلون بالنُّور والظلمة، ولهم في هذا البابِ أقوال تمجُّها الأسماع، وتشمئزُّ عنها النفوس.

وادَّعى الإمامُ[1] أنَّ هذا أحسنُ الوجوه المذكورةِ في الآية.

ومفعولا «جعل» قيل: «لله» و«شركاء»، و«الجن» إمَّا منصوبٌ بمحذوفٍ وقع جواباً عن سؤال، كأنه قيل: مَن جعلوه شركاءَ؟ فقيل: الجن. أو منصوبٌ على البدلية من «شركاء» والمبدَلُ منه ليس في حكم الساقطِ بالكلِّية، وتقديمُ المفعول الثاني لأنه محزُّ الإنكار، ولأنَّ المفعول الأوَّل منكَّر يستحقُّ التأخير.

وقيل: هما «شركاء» و«الجن»، وتقديمُ ثانيهما على الأوَّل لاستعظام أن يُتَّخذَ لله سبحانه شريكٌ ما كائناً ما كان، و«لله» متعلِّقٌ بـ «شركاء» وتقديمُه عليه للنُّكتة المذكورةِ أيضاً، على ما اختاره الزمخشريُّ[2].

وقُرئ: «الجنُّ» بالرفع، كأنَّه قيل: مَن هم؟ فقيل: الجنُّ، وبالجرّ على الإضافة التي هي للتبيين[3].

---

(١) في التفسير الكبير ١٣/ ١١٣.

(٢) في الكشاف ٢/ ٤٠.

(٣) القراءات الشاذة ص٣٩، والبحر ٤/ ١٩٣.

﴿وَخَلَقَهُمْ﴾ حالٌ من فاعل «جعلوا» بتقديرِ قد، أو بدونه، على اختلاف الرَّأيين، مؤكِّدةٌ لِمَا في جعلهم ذلك من الشَّناعة والبطلان باعتبار عِلمِهم بمضمونها، أي: وقد علموا أنَّ الله تعالى خالقُهم خاصَّة.

وقيل: الضمير للجِنّ، أي: والحالُ أنَّه تعالى خلق الجنَّ، فكيف يجعلون مخلوقَه شريكاً له؟

ورجِّح الأوَّل بخلوِّه عن تشتُّت الضمائر، ورجَّح الإمام[1] الثانيَ بأنَّ عودَ الضميرِ إلى أقرب المذكوراتِ واجب، وبأنَّه إذا رجع الضميرُ إلى هذا الأقرب، صار اللفظُ الواحدُ دليلاً قاطعاً تامًّا كاملاً في إبطال المذهبِ الباطل.

وقرأ يحيى بن يَعْمَر: «وخَلْقَهم»[2] على صيغة المصدرِ عطفاً على «الجن»، أي: وما يخلقونه من الأصنام، أو على «شركاء» أي: وجعلوا له اختلاقَهم للقبائح حيث نسبوها إليه سبحانه وقالوا: اللهُ أَمرنا بها.

﴿وَخَرَقُوا لَهُ﴾ أي: افتعلوا وافترَوا له سبحانه. قال الفرَّاء[3]: يقال: خَلَقَ الإفكَ واختلقه وخرقه واخترقه، بمعنًى. ونُقل عن الحسن أنَّه سئل عن ذلك فقال: كلمةٌ عربيَّة كانت العربُ تقولها، كان الرجلُ إذا كَذَبَ كذبةً في نادي القوم، يقول له بعضُهم: قد خرقها و اللهِ.

وقال الرَّاغب: أصلُ الخرقِ: قطعُ الشيءِ على سبيل الفسادِ من غير تفكُّر ولا تدبُّر، ومنه قولُه تعالى: ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾ [الكهف: ٧١] وهو ضدُّ الخلق، فإنه فِعلُ الشيء بتقديرٍ ورِفق، والخرقُ بغير تقدير، قال تعالى: ﴿وَخَرَقُوا لَهُ﴾ أي: حكموا بذلك على سبيلِ الخرقِ وباعتبار القطع[4].

وقرأ نافعٌ: «وخرَّقوا» بتشديد الراءِ للتكثير[5]. وقرأ ابن عمرَ وابن عباسٍ ﵃: «وحرَّفوا»[6] من التحريف، أي: وزوَّروا له.

(١) في التفسير الكبير ١٣/ ١١٦.
(٢) القراءات الشاذة ص٣٩، والبحر ٤/ ١٩٤.
(٣) في معاني القرآن ١/ ٣٤٨.
(٤) عبارة المفردات (خرق): وباعتبار القطع قيل: خَرَق الثوب وخرَّقه وخَرَق المفاوز. . . . إلخ.
(٥) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦١.
(٦) القراءات الشاذة ص٣٩.

﴿بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ﴾ فقالت اليهود: عزيرٌ ابن الله، وقالت النَّصارى: المسيحُ ابن الله، وقالت العرب: الملائكةُ بنات الله، و اللهُ سبحانه منزَّه عمَّا قالوه.

﴿بِغَيْرِ عِلْمٍۚ﴾ بحقيقته مِن خطأ أو صوابٍ، ولا فكرٍ ولا رويَّة فيه، بل قالوه عن عمًى وجهالة، أو: بغير علمٍ بمرتبةِ ما قالوه وأنَّه من الشَّناعة بالمحلِّ البعيد.

وأيًّا ما كان، فالجارُّ والمجرور متعلِّق بمحذوفٍ وقع حالاً من الواو، أو نعتاً لمصدر مؤكِّد، أي: خرقوا ملتبسين بغيرِ علم، أو خرقاً كائناً بغير علم، والمقصودُ على الوجهين ذمُّهم بالجهل.

وقيل: إنَّ ذلك كنايةٌ عن نفي ما قالوا؛ فإنَّ ما لا أصلَ له لا يكون معلوماً، ولا يقامُ عليه دليل. ولا حاجةَ إليه؛ إذ نفيُه معلومٌ من جعله اختلاقاً وافتراء، ومن قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ من أنَّ له جلَّ شأنُه شريكاً أو ولداً.

وقد تقدَّم الكلامُ في «سبحان» وما يُفيده من المبالغة في التنزيه[1]، و«تعالى» عطفٌ على الفعل المضمَر الناصبِ لـ «سبحان».

وفرَّق الإمام[2] بين التسبيحِ والتَّعالي، بأنَّ الأول راجعٌ إلى أقوال المسبِّحين، والثاني إلى صفاته تعالى الذاتيَّةِ التي حصلت لذاته سبحانه لا لغيره.

والمراد بالبنين فيما تقدَّم ما فوقَ الواحد، أو أنَّ من يجوِّر الواحدَ يجوِّز الجمع.

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾ أي: مبدعُهما وموجدهما بغير آلةٍ ولا مادَّة، ولا زمانٍ ولا مكان، قاله الرَّاغب[3]. وهو كما يُطلق على المبدِع يطلق على المبدَع اسم مفعول، ومنه قيل: رَكِيٌّ بديع[4]، وكذلك البِدع ـ بكسر الباءِ ـ يقال لهما.

وقيل: هو من إضافة الصفةِ المشبَّهة إلى الفاعل للتخفيف بعد نصبِه، تشبيهاً لها باسم الفاعلِ كما هو المشهورُ، أي: بديعٌ سماواتُه وأرضُه، مِن: بَدُعَ، إذا كان على

---

(١) ٢/ ١٠٣.

(٢) في التفسير الكبير ١٣/ ١١٧.

(٣) في المفردات (بدع).

(٤) الركي: البئر.

نمطٍ عجيب، وشكلٍ فائق، وحُسنٍ رائق. أو إلى الظَّرف، كما في قولهم: فلان ثَبْتُ[1] الغَدَر، أي: ثبتٌ في الغَدَر، وهو بغين معجمةٍ ودالٍ وراءٍ مهملتين: المكانُ ذو الحجارةِ والشُّقوق، ويقولون ذلك إذا كان الرجلُ ثبتاً في قتالٍ أو كلام، والمرادُ من «بديع السماواتِ والأرضِ» أنَّه سبحانه عديمُ النظيرِ فيهما. ومعنى ذلك ـ على ما قال بعضُ المحقِّقين ـ أنَّ إبداعه لهما لا نظيرَ له؛ لأنَّهما أعظمُ المخلوقاتِ الظاهرة، فلا يَرِد أنَّه لا يلزمُ من نفي النظيرِ فيهما نفيُه مطلقاً. ولا حاجةَ إلى تكلُّفِ أنَّه خارجٌ مَخرجَ الردِّ على المشركين بحسب زعمِهم أنَّه لا موجودَ خارجٌ عنهما.

واختار غيرُ واحدٍ التفسيرَ الأوَّل، والمعنى عليه: أنَّه تعالى مبدعٌ لقُطرَي العالَم العلويِّ والسُّفلي بلا مادَّة، فاعلٌ على الإطلاق، منزَّه عن الانفعال بالكلِّية، والوالدُ عنصر الولدِ منفعلٌ بانتقال مادَّتِه عنه، فكيف يمكنُ أن يكونَ له ولد؟

وقرئ: «بديعَ» بالنَّصب على المدح، والجرِّ[2] على أنَّه بدلٌ من الاسم الجليل، أو من الضمير المجرورِ في «سبحانه» على رأي مَن يجوِّزه.

وارتفاعُه على القراءة المشهورةِ على ثلاثة أوجهٍ ـ كما قال أبو البقاءِ[3] ـ:

الأوَّل: أنه خبرُ مبتدأ محذوفٍ.

الثاني: أنه فاعلُ «تعالى»، وإظهارُه في موضع الإضمار لتعليل الحكم، وتوسيطُ الظرفِ بينه وبين الفعلِ للاهتمام ببيانه.

والثالث: أنَّه مبتدأ خبرُه قولُه سبحانه: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ﴾.

وهو على الأوَّلَيْنِ جملةٌ مستقلَّة مسوقة كما قبلَها لبيان استحالةِ ما نسبوه إليه تعالى، وتقريرِ تنزيهِه عنه جلَّ شأنه.

وقولُه تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ حالٌ مؤكِّدة للاستحالة المذكورة، ضرورةَ أنَّ الولد لا يكون بلا والدة أصلاً وإنْ أمكن وجودُه بلا والد، أي: من أين وكيف يكون له ولدٌ والحال أنَّه ليس له صاحبةٌ يكون الولدُ منها؟

---

(١) بسكون الباء بمعنى: ثابت. حاشية الشهاب ٤/ ١٠٧.

(٢) القراءات الشاذة ص٣٩، والبحر ٤/ ١٩٥، وتفسير أبي السعود ٣/ ١٦٩، والكلام منه.

(٣) في الإملاء ٢/ ٦١٠.

وقرأ إبراهيمُ النَّخَعي: «لم يكن»[١] بتذكير الفعل، وجاز ذلك مع أنَّ المرفوع مؤنَّث للفصل، كما في قوله:

لقد ولد الأُخيطلَ أمُّ سَوءٍ على قَمعِ اسْتها صُلُبٌ وشامُ[٢]

قال ابن جِنِّي[٣]: تؤنَّث الأفعالُ لتأنيث فاعلِها؛ لأنَّهما يجريان مَجرى كلمةٍ واحدة، لعدم استغناءِ كلٍّ عن صاحبه، فإذا فُصل جاز تذكيرُه، وهو في باب كان أَسهلُ؛ لأنَّك لو حذفتَها استقلَّ ما بعدَها.

وقيل: إنَّ اسم «يكن» ضميرُه تعالى، والخبر هو الظرفُ، و«صاحبة» مرتفعٌ به على الفاعليَّة؛ لاعتماده على المبتدأ، أو الظرفُ خبرٌ مقدَّم، و«صاحبة» مبتدأ، والجملة خبرُ «يكون» وعلى هذا يجوز أن يكونَ الاسمُ ضميرَ الشأن؛ لصلاحية الجملةِ حينئذٍ لأن تكونَ مفسِّرة للضمير، لا على الأوَّل؛ لأنه ـ كما بيِّن في موضعه ـ لا يفسَّر إلَّا بجملة صريحة، والاعتراضُ بأنَّه إذا كان العمدةُ في المفسِّرة مؤنثاً فالمقدَّر ضميرُ القصةِ لا الشأنِ فيعود السؤالُ، ليس بوارد؛ لعدم اللزومِ وإن توهَّمه بعضُهم.

وقولُه تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ استئنافٌ لتحقيق ما ذكر من الاستحالة، أو حالٌ أخرى مقرِّرة لها، أي: أنَّى يكون له ولدٌ والحالُ أنَّه خلق كلَّ شيءٍ من الموجودات التي من جملتها ما سمَّوه ولداً، فكيف يتصوَّر أن يكونَ المخلوقُ ولداً لخالقه؟

ويُفهم من «التفسير الكبير»[٤] أنَّ مَن زعم أنَّ لله تعالى شأنه ولداً، إن أراد أنَّه سبحانه أَحدثه على سبيل الإبداعِ من غير تقدُّم نطفةٍ مثلاً، ردَّ بأنَّ خلقه للسماوات والأرضِ كذلك، فيلزم كونُهما ولَداً له تعالى، وهو باطلٌ بالاتفاق، وإنْ أراد ما هو المعروفُ من الولادة في الحيوانات، ردَّ أولاً بأنَّه لا صاحبةَ له، وهي أمرٌ لازم في المعروف، وثانياً بأن تحصيلَ الولدِ بذلك الطريقِ إنَّما يصحُّ في حقِّ من لا يكون

---

(١) القراءات الشاذة ص٤٠، والمحتسب ١/ ٢٢٤.

(٢) قائله جرير، وهو في ديوانه ١/ ٢٨٣، والخزانة ٩/ ١٢١. والصلب جمع صليب، والشام جمع شامة.

(٣) في المحتسب ١/ ٢٢٥.

(٤) ١٣/ ١١٨-١١٩.

قادراً على الخلق والإيجادِ والتكوينِ دفعةً واحدة، أمَّا مَن كان خالقاً لكلِّ الممكنات، وكان قادراً على كلِّ المحدَثات، فإذا أراد شيئاً قال له: كن، فيكون، فيمتنع منه إحداثُ شخصٍ بطريق الولادة. وإنْ أراد مفهوماً ثالثاً فهو غيرُ متصوَّر.

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ﴾ مِن شأنه أن يُعلَمَ كائناً ما كان، مخلوقاً أو غيرَ مخلوق، كما ينبئُ عنه تركُ الإضمار إلى الإظهار ﴿عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ مبالغٌ في العلم أزلاً وأبداً، حَسبَما يُعْرِب عنه العدولُ إلى الجملة الاسمية، وحينئذٍ فلا يخلو إمَّا أن يكونَ الولد قديماً أو محدثاً، لا جائزٌ أن يكونَ قديماً؛ لأنَّ القديم يجب كونُه واجبَ الوجودِ لذاته، وما كان كذلك كان غنيًّا عن غيره، فامتنع كونُه ولداً للغير، فتعيَّن كونُه حادثاً، ولا شكَّ أنَّه تعالى عالمٌ بكلِّ شيءٍ، فإمَّا أن يعلمَ أنَّ له في تحصيل الولدِ كمالاً أو نفعاً، أو يعلم أنَّه ليس كذلك، فإن كان الأوَّل، فلا وقتَ يُفرض إلَّا والدَّاعي إلى إيجاد هذا الولدِ كان حاصلاً قبله، وهو يوجب كونَه أزليًّا، وهو محال، وإن كان الثاني، وجب ألَّا يحدث البتَّةَ في وقتٍ من الأوقات.

وقرَّر الإمامُ[1] عليه الرحمةُ الردَّ بهذه الجملةِ بوجهٍ آخَر أيضاً، وبعضُهم جعل هذه الجملةَ مع ما قبلها متضمِّنة لوجه واحدٍ من أوجُه الردِّ.

والجملة إمَّا حاليةٌ أو مستأنفة، واقتصر بعضُهم على الثاني فقال: إنها استئنافٌ مقرِّر لمضمون ما قبلَها من الدَّلائل القاطعةِ ببطلان مقالتِهم الشنعاءِ التي اجترؤوا عليها بغيرِ علم.

والظاهرُ من هذا أنَّ ما في الآية أدلَّة قطعيةٌ على بطلان ما زعمه المختلقون، وكلامِ الإمام حيث قال بعد تقرير الوجوه: لو أنَّ الأوَّلين والآخِرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألةِ كلاماً يساويه ـ أي: ما دلَّت عليه الآيةُ في القوَّة والكمال ـ لَعجزوا عنه[2].

وادعى الشِّهاب[3] أنَّ ما يفهم من ذلك أدلةٌ إقناعية. ولعلَّ الأولى القولُ بأنَّ البعض قطعيٌّ والبعض الآخَر إقناعيٌّ، فتدبَّر.

---

(١) في التفسير الكبير ١٣/ ١١٩.

(٢) التفسير الكبير ١٣/ ١٢٠.

(٣) في حاشيته ٤/ ١٠٧.

﴿ذَٰلِكُمُ﴾ إشارةٌ إلى المنعوت بما ذُكر من جلائل النُّعوت، وما فيه من معنى البُعد لما مرَّ مراراً. والخطابُ للمشركين المعهودين بطريق الالتفات. وذهب الطبرسيُّ(١) أنَّه لجميع الناس.

وهو مبتدأٌ، وقولُه سبحانه: ﴿ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أخبارٌ أربعةٌ مترادفة، أي: ذلك الموصوفُ بتلك الصفاتِ العظيمة الشأنِ هو الله المستحقُّ للعبادة خاصَّة، مالكُ أمرِكم لا شريكَ له أصلاً، خالق كلِّ شيءٍ مِمَّا كان وسيكون، والمعتبرُ في عنوان الموضوع حسبما اقتضته الإشارةُ إنَّما هو خالقيتُه سبحانه لما كان فقط، كما ينبئُ عنه صيغةُ الماضي.

وجوِّز أن يكونَ الاسمُ الجليل بدلاً من اسم الإشارة، و«ربكم» صفتُه، وما بعدَه خبر، وأن يكونَ الاسمُ الجليل هو الخبر، وما بعده أبدالٌ منه، وأن يكونَ بدلاً والبواقي أخبار، وأن يقدَّر لكلِّ خبرٍ من الأخبار الثلاثةِ مبتدأ، وأن يجعلَ الكلُّ بمنزلة اسمٍ واحد، وأن يكونَ «خالق كل شيء» بدلاً من الضمير. وجوِّز غيرُ ذلك.

وقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُوهُ﴾ مسبَّب عن مضمون الجملة؛ فإنَّ مَن جمع هذه الصفات، كان هو المستحقَّ للعبادة خاصَّة.

وادَّعى بعضُهم أنَّ العبادة المأمورَ بها هي نهايةُ الخضوع، وهي لا تتأتَّى مع التَّشريك؛ فلذا استُغني عن أن يقال: فلا تعبدوا إلَّا إياه. ويُفهم منه أن مجرَّد مفهومِ العبادة يفيد الاختصاصَ، ولا يأباه دعوى إفادةِ تقديمِ المفعول في «إياك نعبد» إياه؛ لأنَّ إفادة الحصرِ بوجهين لا مانعَ منها، كما في ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحَمْدُ﴾ [الجاثية: ٣٦] ونحوِه.

وإنَّما قال سبحانَه هنا: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ وفي سورة المؤمن: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [الآية: ٦٢] فقدَّم سبحانه هنا «لا إله إلا هو» على «خالق كل شيء» وعَكَسَ هناك، قال بعض المحقِّقين: لأنَّ هذه الآيةَ جاءت بعد قولِه تعالى:

---

(١) في مجمع البيان ٧/ ١٥١.

«جعلوا لله شركاء» إلخ، فلمَّا قال جلَّ شأنه: «ذلكم الله ربكم» أتى بعدَه بما يدفع الشَّركة فقال عزَّ قائلاً: «لا إله إلا هو» ثم «خالق كل شيء» وتلك جاءت بعد قولِه سبحانه: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧] فكان الكلام على تثبيت خلقِ الناس وتقريره، لا على نفي الشَّريك عنه جلَّ شأنُه كما كان في الآية الأُولى، فكان تقديمُ «خالقُ كلِّ شيء» هناك أَولى، و اللهُ تعالى أعلمُ بأسرار كلامِه.

﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝١٠٢﴾ عطفٌ على الجملة السابقة، أي: وهو مع تلك الصفاتِ الجليلةِ الشأن متولِّي جميعَ الأمور الدنيويةِ والأُخروية، ويَلزم من ذلك ألَّا يُوكلَ أمر إلى غيره مِمَّن لا يتولَّى.

وجوِّز أن تكونَ هذه الجملةُ في موضع الحالِ وقيداً للعبادة، ويؤول المعنى إلى أنَّه سبحانه مع ما تقدَّم متولِّي أموركم، فكِلوها إليه وتوسَّلوا بعبادته إلى إِنجاح مآربِكم.

وفسَّر بعضُهم الوكيلَ بالرقيب، أي: أنَّه تعالى رقيبٌ على أعمالكم فيجازيكم عليها.

واستدلَّ أصحابُنا بعموم «خالق كل شيء» على أنَّه تعالى هو الخالقُ لأَعمال العباد. والمعتزلةُ قالوا: عندنا هنا أشياءُ تُخرج أعمالَ العباد من البين:

أحدها: تعقيب ذلك العمومِ بقوله سبحانه: «فاعبدوه» فإنَّه لو دخلت أعمالُ العبادِ هناك، لَصارَ تقديرُ الآية: إنَّا خلقنا أعمالَكم فافعلوها بأعيانها مرَّةً أخرى. وفسادُه ظاهر.

ثانيها: أنَّ «خالق كل شيء» ذُكر في معرض المدحِ والثناء، ولا تمدُّحَ بخلق الزِّنى واللِّواطةِ والسرقةِ والكفر مثلاً.

ثالثها: أنَّه تعالى قال بعدُ: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ [الآية: ١٠٤] وهو تصريحٌ بكون العبدِ مستقلًّا بالفعل والترك، وأنَّه لا مانعَ له.

رابعها: أنَّ هذه الآيةَ أتى بها بعدَ «وجعلوا لله شركاء الجن» والمرادُ منه على ما رُوي عن الحَبرِ[١] الردُّ على المجوس في إثبات إلهين، فيجب أن يكونَ «خالق كل شيء» محمولاً على إبطال ذلك، وهو إنَّما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالقُ لما في هذا العالَم من السِّباع والآلامِ ونحوِها، وإذا حُمل على ذلك لم تدخل أعمالُ العباد.

ولا يخفَى ما في ذلك من النَّظر، ومثلُه استدلالُهم بالآية على نفي الصفات وكونِ القرآن مخلوقاً، فتدبَّر.

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ جمعُ بصر، يُطلق ـ كما قال الراغب[٢] ـ على الجارحة الناظرة، وعلى القوَّة التي فيها، وعلى البصيرة: وهي قوَّة القلبِ المدرِكة. وإدراكُ الشيءِ عبارةٌ عن الوصول إلى غايته والإحاطةِ به.

وأكثرُ المتكلِّمين على حمل البصرِ هنا على الجارحة من حيث إنَّها محلُّ القوَّة. وقيل: هو إشارةٌ إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام، كما قال أميرُ المؤمنين عليٌّ كرَّم اللهُ تعالى وجهَه: التوحيدُ ألَّا تتوهَّمَه، وقال أيضاً: كلُّ ما أدركتَه فهو غيرُه.

ونقل الراغبُ عن بعضهم أنَّه حمل ذلك على البصيرة، وذكر أنه قد نبَّه به على ما رُوي عن أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه في قوله: يا مَن غايةُ معرفتِه القصورُ عن معرفته. إذ كان معرفتُه تعالى أن تعرفَ الأشياءَ فتعلمَ أنَّه ليس بمثلِ لشيءٍ منها، بل هو موجدُ كلِّ ما أَدركْتَه[٣].

واستدلَّ المعتزلةُ بهذه الآيةِ على أنَّه تعالى لا يُرى. وتقريرُ ذلك على ما في «المواقف» وشرحها[٤]: أنَّ الإدراك المضافَ إلى الأبصار إنَّما هو الرؤية، ولا فرقَ بين: أدركتُه ببصري ورأيته، إلا في اللفظ، أو هما متلازمان لا يصحُّ نفيُ أحدِهما مع إثبات الآخَر، فلا يجوز: رأيتُه وما أدركتُه ببصري، ولا عكسُه، فالآيةُ نفت أن

(١) ينظر قول ابن عباس رضي الله عنهما المتقدم ص٣٤٤.
(٢) في المفردات (بصر).
(٣) مفردات الراغب (درك).
(٤) للشريف الجرجاني ٨/ ١٣٩-١٤٠.

تراه الأَبصار، وذلك يتناول جميعَ الأبصارِ بواسطة اللامِ الجنسيةِ في مقام المبالغةِ في جميع الأَوقات؛ لأنَّ قولك: فلانٌ تُدركه الأَبصار، لَا يُفيد عمومَ الأوقات، فلا بدَّ أن يفيدَه ما يقابله، فلا يراه شيءٌ من الأَبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لِمَا ذُكر، ولأنَّه تعالى تمدَّح بكونه لا يُرى حيث ذكره في أثناء المدائح، وما كان من الصفات عدمُه مدحاً، كان وجودُه نقصاً يجب تنزيهُ اللهِ تعالى عنه، فظهر أنَّه يمتنع رؤيتُه سبحانه، وإنَّما قيل: من الصِّفات، احترازاً عن الأَفعال، كالعفو والانتقام، فإنَّ الأَوَّل تفضُّل، والثاني عدل، وكلاهما كمالٌ. انتهى.

وحاصلُه أنَّ المراد بالإدراك الرؤيةُ المطلقة، لا الرؤيةُ على وجه الإِحاطة، وأنَّ «لا تدركه الأبصار» سالبةٌ كلِّية دائمة. وهذا أقوى أدلَّتهم النقليةِ في هذا المطلب، كما ذكره شيخُ مشايخنا الكورانيُّ قُدِّس سرُّه.

والجوابُ عنه من وجوه:

الأوَّل: أنَّ الإِدراك ليس هو الرؤيةَ المطلقة، وإن اختاره ـ على ما نقله الآمديُّ ـ أبو الحسن الأشعريُّ، وإنَّما هو الرؤيةُ على نعت الإِحاطةِ بجوانب المرئيِّ، كما فسَّره ابنُ عباس رضي الله عنهما بها في أَحد تفسيرَيه، ففي «الدُّرِّ المنثور»[1]: وأخرج ابن جَريرٍ[2] عن ابن عباسٍ: «لا تدركه الأبصار» لا يُحيط بصرُ أحدٍ بالله تعالى. انتهى. وإليه ذهب الكثيرُ من أئمَّة اللغةِ وغيرِهم. والرؤية المكيَّفة بكيفية الإِحاطةِ أخصُّ مطلقاً من الرؤية المطلقة، ولا يَلزم من نفي الأخصِّ نفيُ الأَعمّ، فظهر صحَّةُ أن يقال: رأيتُه وما أَدركه بصري، أي: ما أَحاط به من جوانبه، وإنْ لم يصحَّ عكسه.

الثاني: أنَّ «لا تدركه الأبصار» كما يحتمل أن يلاحظَ فيه أَوَّلاً دخولُ النفي ثم ورودُ اللام، فتكون سالبةً كلِّية على طرز قولِه تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران:١٠٨] فيكون لعموم السَّلب، كذلك يحتمل أن يعتبرَ فيه العمومُ أوَّلاً ثم ورودُ النفي عليه، فتكون سالبةً جزئية، نحو: ما قام العبيدُ كلُّهم، و: لم

---

(١) ٣/ ٣٧.

(٢) في تفسيره ٩/ ٤٥٩.

آخذ الدراهمَ كلَّها، فتكون لسَلْب العموم، وكلُّ ما احتمل سلبَ العمومِ لم يكن نصًّا في عموم السَّلب، وإنْ كان عمومُ السلبِ في مِثل هذا هو الأكثر، وكلُّ ما كان كذلك لم يبقَ فيه حجَّة على امتناع الرؤيةِ مطلقاً، وهو ظاهر. وهذا إذا كان «أل» في «الأبصار» للاستغراق، فإنْ كان للجِنس، كان «لا تدركه الأبصار» سالبةً مهملةً، وهي في قوَّة الجزئية، فيكون المعنى: لا تُدركه بعضُ الأبصار. وهو متفقٌ عليه.

الثالث: أنَّا لو سلَّمنا أن الإدراكَ هو الرؤيةُ المطلقة، وأنَّ «أل» للاستغراق، وأنَّ الكلامَ لعموم السَّلب، لكن لا نسلِّم عمومَه في الأحوال والأوقات، أي: لا نسلِّم أنَّها دائمة؛ لجواز أن يكونَ المراد نفيَ الرؤيةِ في الدنيا، كما يروَى تقييدُه بذلك عن الحسنِ وغيره.

ويدلُّ عليه ما أخرجه الحكيم الترمذيُّ في «نوادر الأُصول» وأبو نُعَيم في «الحِلية» عن ابن عباسٍ قال: تلا رسولُ اللهِ ﷺ هذه الآية: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف:١٤٣] فقال: «قال اللهُ تعالى: يا موسى، إنَّه لا يراني حيٌّ إلَّا مات، ولا يابسٌ إلَّا تدهده، ولا رطبٌ إلَّا تفرَّق، وإنَّما يراني أهلُ الجنةِ الذين لا تموت أَعينُهم. ولا تبلَى أجسادُهم»[١].

قولهم: بل هي دائمةٌ، لأنَّ قولك: فلانٌ تدركه الأبصار، لا يفيد عمومَ الأوقات، فلا بدَّ أن يفيدَه ما يقابله. قلنا: هذا لا يتمُّ إلَّا إذا وجب أن يكونَ التقابلُ بين: اللهُ تعالى تدركه الأبصار، و«لا تدركه الأبصار» تقابلَ تناقُضٍ، ولا موجبَ لذلك، لا عقليًّا ولا لغويًّا ولا شرعيًّا:

أما الأوَّل: فلأنَّا إذا وجدنا قضيةً موجبةً مطلقةً، جاز أن يقابلَها سالبةٌ مطلقة، وأن يقابلَها سالبةٌ دائمة، ولا تتعيَّن السالبةُ[٢] الصادقة إلَّا إذا كانت المطلقةُ كاذبةً قطعاً، لكنَّ كَذِبَ المطلقةِ هاهنا أوَّلُ البحث وعينُ المتنازَع فيه، فلا يجوزُ أن يُبنَى كونُ «لا تدركه الأبصار» دائمةً على كَذِب هذه المطلقة، أعني: اللهُ تعالى تدركه

---

(١) نوادر الأصول ص١٤٢، والحلية ١٠/ ٢٣٥، وفي إسناده محمد بن رزام، وهو متهم بوضع الحديث. الميزان ٣/ ٥٤٥.

(٢) في (م): الدائمة.

الأَبصار، مراداً بها أبصارُ المؤمنين في الجنَّة والموقف، لأنَّه مصادرةٌ على المطلوب المستلزمِ للدَّور.

وأما الثاني: فلأنَّ الجملة ثبوتيةً كانت أو منفيةً تُستعمل بحسَب المقامات، تارةً في الإِطلاق وتارةً في الدَّوام، وليس يجب في اللغة أنَّا إذا وجدنا جملةً مثبَتةً استُعملت في مقام ما في معنى الإِطلاق، أن تكونَ الجملةُ المقابلة لها مستعملةً في معنى الدوام البتَّة، بل يختلف باختلاف المقاماتِ وقَصدِ المستعملين لها. وهو ظاهر جدًّا.

وأما الثالث: فلأنَّ المطلقةَ المذكورةَ بالمعنى السابقِ عينُ المتنازَع فيه بيننا وبينَ المعتزلةِ شرعاً، فنحن نقول: إنَّها صادقةٌ شرعاً، ونحتجُّ عليها بالعقل والنَّقلِ من الكتابِ والسُّنة، وكلُّ ما كان كذلك، لَزِم ألَّا يكونَ «لا تدركه الأبصار» دائمةً؛ دفعاً للتناقض، فتكون إمَّا مطلقةً عامَّة، أو وقتيَّةً مطلقة، وعلى التقديرين لا تناقضَ؛ لانتفاء اتِّحاد الزَّمان، فيصدق: اللهُ تعالى تدركه الأبصار، أي: أبصارُ المؤمنين يومَ القيامة مثلاً، أو وقتَ تجلِّيه في نوره الذي لا يَذهب بالأبصار، اللهُ تعالى لا تُدركه الأَبصار، أي: في الدنيا بالقيد الذي أُشير إليه سابقاً، أو وقتَ تجلِّيه بنوره الذي يَذهب بالأبصار، وهو النورُ الشعشعانيُّ المشارُ إليه في الحديث الواردِ في صحيح مسلمٍ[1] وغيرِه: «لَأَحْرقَتْ سُبُحاتُ وجهِه ما انتهى إليه بصرُه».

وإلى هذا التقييدِ يُشير ثاني تفسيرَي ابنِ عباسٍ المتقدِّم أوَّلُهما. فقد روي أنَّه قال: رأى محمدٌ ﷺ ربَّه. فقال له عِكرمة: أليس اللهُ تعالى يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ فقال: لا أُمَّ لك، ذاك نورُه الذي هو نورُه، إذا تجلَّى بنوره لا يُدركه شيءٌ، الحديثَ[2].

وبإثبات هذين النُّورَين يُجمع بين جوابَيه عليه الصلاة والسلام لأبي ذرٍّ حيث سأله: هل رأيتَ ربَّك؟ فقال في أَحد جوابَيه: «نورٌ أنَّى أراه». وفي الجواب الآخَر: «رأيت نوراً»[3] فيقال: النورُ الذي نفى رؤيتَه في الاستفهام الإِنكاريِّ

(١) برقم (١٧٩) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٢٧٩) والحاكم ٢/ ٣١٦ واللفظ له.

(٣) الروايتان في صحيح مسلم برقم (١٧٨).

المدلولِ عليه بـ «أنّى» هو نورُه، أعني: النورَ الذي يَذهب بالأبصار ولا يقوم له بصرٌ، والنورُ الذي أثبت رؤيتَه هو النورُ الذي لا يَذهب بالأبصار.

وكذا يمكن حملُ قولِ عائشةَ رضي الله عنها: مَن زعم أنَّ محمداً ﷺ رأى ربَّه سبحانه فقد أَعظمَ على الله عزَّ وجلَّ الفِرية[1]. واستشهادها لذلك بهذه الآيةِ على هذا = بأنْ يقال: أرادت مَن زعم أنَّ محمداً عليه الصلاة والسلام رأى ربَّه سبحانه في نوره الذي هو نورُه الذي يَذهب بالأبصار، فقد أَعظم على الله عزَّ وجلَّ الفِرية؛ ويكون الاستشهادُ بالآية على ما رُوي عن ابن عباسٍ من ثاني تفسيرَيه.

وحينئذٍ لا يتمُّ للمتعزلة دعوى كونِ «لا تدركه الأبصار» دائمةً، إلَّا إذا كانت هذه المطلقةُ كاذبةً شرعاً، وهو عينُ المتنازَعِ فيه كما عرفتَ، فلم يبقَ لهم على دعوى الدوامِ دليلٌ أصلاً.

وقد يقال أيضاً: المراد: نفيُ الرؤيةِ وقتَ عدم إِذن اللهِ تعالى للأبصار بالإِدراك، والدليلُ على صحَّة إرادةِ هذا القيدِ هو أنَّ إدراك[2] الأَبصارِ فعلٌ من أفعال العبيدِ وكسبٌ من كسبهم، وقد ثبت بغير ما دليلٍ أنَّ العبادَ لا يَقدرون على شيءٍ ما من المقدورات إلَّا بإذن اللهِ تعالى ومشيئته وتمكينِه، فلا تُدركه الأبصار إلَّا بإذنه، وهو المطلوب.

ويؤيِّد هذا البيانَ ويشيِّد أركانَه أنَّ «لا تدركه الأبصار» وقع بعدَ قولِه سبحانه: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. ووجهُ التأييدِ أنَّ الله تعالى أخبرَ بأنَّه على كلِّ شيءٍ وكيل، أي: متولٍّ لأموره، ومعلومٌ أن الأبصارَ من الأشياء، وأنَّ إِدراكها من أمورها، فهو سبحانه وتعالى متولِّيها ومتصرِّفٌ فيها على حسَب مشيئته، فيُفيض عليها الإِدراكَ ويأذن لها إذا شاءَ كيف شاء وعلى الحدِّ الذي شاء، ويقبض عنها الإدراكَ قبضاً كليًّا أو جزئيًّا، في أيِّ وقتٍ شاءَ كيف شاء، ولا يخفَى على هذا أنَّه غايةُ التمدُّح بالعزَّة والقهرِ والغلبة، فإنَّ مَن هو على كلِّ شيءٍ وكيل إذا لم تدركْه الأبصارُ إلَّا بإذنه مع كونِه يدرك الأبصارَ ولا تخفَى عليه خافية، كان ذلك غايةً في عزَّته وقهرِه وكونِه غالباً على أمره.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٣٤)، ومسلم (١٧٧).

(٢) في (م): إرادة.

وذهب بعضُ المحقِّقين أنَّ الآية لم تُسَق للتمدُّح، وإنَّما سيقت للتخويف بأنَّه سبحانه رقيبٌ من حيث لا يُرى، فليُحذَر، وهو ظاهرٌ على التفسير الثاني للوكيل.

الرابع من الوجوه: يجوز أن يكونَ المرادُ: لا تدركه الأَبصارُ على الوجه المعتادِ في رؤية المحسوساتِ المشروطةِ بالشروط التسعةِ العادية، على ما يُشير إليه آخرُ الآية، ومعلومٌ أنَّ نفي الخاصِّ لا يستلزم نفيَ العامِّ، فلا يَلزم على هذا مِن الآية نفيُ الرؤيةِ مطلقاً.

الخامس: ما قيل: إنَّا لو سلَّمنا للخصم ما أَراد، نقول: إنَّ الآية إنما تدلُّ على أنَّ الأبصارَ لا تدركه، ونحن نقول به وندَّعي أنَّ ذوي الأَبصارِ يدركونه، والاعتراضُ بأنه كما أنَّ الأبصارَ لا تدركه فكذلك لا يُدركه غيرُها فلا فائدةَ للتخصيص، مدفوعٌ بأنه إنَّما يلزم انتفاءُ الفائدة أنْ لو انحصرت في نفي حكمِ المنطوقِ على المسكوت، وهو غيرُ مسلَّم، ولعلَّه كان لخصوص سؤالِ سائلٍ عنه دون غيرِه، أو لمعنًى آخر.

السادس: أنا سلَّمنا أنَّ المراد: لا يُدركه المبصِرون بأبصارهم، لكنَّه لا يُفيد المطلوبَ أيضاً؛ لجواز حصولِ إدراك اللهِ تعالى بحاسَّة سادسةٍ مغايرةٍ لهذه الحواسِّ، كما يدَّعيه ضِرارُ بن عَمرٍو الكوفي[١]، فقد نُقل عنه أنَّه كان يقول: إنَّ اللهَ تعالى لا يُرى بالعين، وإنَّما يُرى بحاسَّة سادسةٍ يخلقها سبحانه له يومَ القيامة، واحُتجَّ عليه بهذه الآيةِ، فقال: إنَّها دلَّت على تخصيص نفي إدراك اللهِ تعالى بالبصر، وتخصيصُ الحكمِ بالشيءِ يدلُّ على أنَّ الحالَ في غيره بخلافه، فوجب أن يكونَ إدراكُ الله تعالى بغيرِ البصرِ جائزاً في الجملة، ولَمَّا ثبت أنَّ سائرَ الحواسِّ الموجودةِ الآنَ لا يصلحُ لذلك، ثبت أنَّه تعالى يخلق يومَ القيامةِ حاسَّةً سادسةً بها تحصلُ رؤيةُ اللهِ تعالى وإدراكُه. اهـ.

ومن الناس مَن استدلَّ بالآية على أنَّ الاطِّلاع على كُنه ذاتِ الله تعالى ممتنع، بناءً على أنَّ الأبصار جمعُ بصرٍ بمعنى البصيرة، وقرَّره كما قرَّر المعتزلة

---

(١) من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية، له مقالات خبيثة. من مصنفاته: كتاب التوحيد، كتاب تناقض الحديث، وغير ذلك. مات في زمن الرشيد. الفهرست ص٢١٤، والفرق بين الفرق ص٢٠١، والسير ١٠/ ٥٤٤، ولسان الميزان ٤/ ٣٤١.

استدلالَهم على امتناع الرُّؤية. وفيه ما فيه. نعم احتمالُ حملِ البصرِ على البصيرة مِمَّا يوهن استدلالَ المعتزلةِ كما لا يخفى.

ولهم في هذا المطلبِ أدلَّة أخرى نقليَّة، سيأتي إن شاء اللهُ تعالى الكلامُ على بعضها، وعقليةٌ قد عَقَلها القومُ في معاطن البطلان. ولعل النَّوبة تُفضي إلى تسريح يَعْمَلاتِ[1] الأقلامِ في رياض تحقيقِ ذلك إن شاء اللهُ تعالى الملكُ العلَّام، فمنه التوفيقُ لإدراك أبصارِ الأفهام مَخفيَّاتِ الأسرار، وفَلْقِ صباحِ الحقِّ بسواطع الأنوار.

﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أي: يراها على وجه الإحاطة، أو يُحيط بها عِلماً، أو علماً ورؤيةً كما قيل، وذكر الآمديُّ أنَّ البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أنَّ إدراك اللهِ تعالى بمعنى الرؤية، وأنَّ البغداديين منهم ذهبوا إلى أنَّها بمعنى العِلمِ لا بمعنى الرُّؤية.

والمرادُ بالأبصار هنا ـ على ما قرَّره بعضُ المحقِّقين ـ النورُ الذي تُدرَك به المبصَرات؛ فإنَّه لا يدركه مدرِكٌ، بخلاف جِرم العين فإنه يُرى، ولعلَّ هذا هو السرُّ في الإظهار في مقام الإضمار. وجوِّز أن يقال: المرادُ أنَّ كلَّ عينٍ لا ترى نفسَها.

﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ فيُدرك سبحانه ما لا يُدركه الأبصار، فالجملةُ سيقت لوصفه تعالى بما يتضمَّن تعليلَ قولِه سبحانه: «وهو...» إلخ.

وجوَّز غيرُ واحدٍ أن يكونَ ما ذُكر من باب اللفِّ، فإنَّ اللطيفَ يناسب كونَه غير مدرَك ـ بالفتح ـ والخبير يناسب كونَه تعالى مدرِكاً، بالكسر. واللطيفُ مستعارٌ من مقابل الكثيفِ لِمَا لا يُدرَك بالحاسَّة من الشيء الخفيّ.

ويُفهَم من ظاهر كلامِ البهائيِّ ـ كما قال الشِّهاب[2] ـ أنَّه لا استعارةَ في ذلك، حيث قال في «شرح أسماءِ الله تعالى الحسنى»:

(١) جمع يعملة: وهي الناقة النجيبة المعتملة المطبوعة. القاموس (عمل).

(٢) في حاشيته ٤/ ١٠٩. والبهائي هو محمد محيي الدين بن بهاء الدين بن لطف الله البيرامي الرومي الحنفي، له: رسالة التوحيد، ورسالة سر القدر، وشرح أسماء الله الحسنى، توفي سنة (٩٥١هـ). هدية العارفين ٢/ ٢٣٨.

«اللطيفُ»: الذي يعامل عباده باللُّطف، وألطافُه جلَّ شأنه لا تتناهى ظواهرُها وبواطنُها في الأُولى والأُخرى ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

وقيل: «اللطيفُ»: العليمُ بالغوامض والدَّقائق، من المعاني والحقائق؛ ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيفٌ.

ويحتمل أن يكونَ من اللَّطافة المقابلةِ للكثافة، وهو وإنْ كان في ظاهر الاستعمالِ من أوصاف الجسمِ، لكن اللَّطافة المطلَقة لا توجد في الجسم؛ لأنَّ الجسميةَ يلزمها الكثافة، وإنَّما لطافتها بالإضافة، فاللطافةُ المطلقة لا يَبعد أن يوصفَ بها النورُ المطلق الذي يجلُّ عن إدراك البصائر، فضلاً عن الأبصار، ويعزُّ عن شعور الأَسرار، فضلاً عن الأفكار، ويتعالى عن مشابهة الصُّوَرِ والأَمثال، وينزَّه عن حلول الأَلوانِ والأشكال، فإنَّ كمال اللطافةِ إنَّما يكون لمن هذا شأنُه، ووصفُ الغيرِ بها لا يكون على الإطلاق، بل بالقياس إلى ما هو دونَه في اللطافة، ويوصف إليه بالكثافة. انتهى.

والراجحُ أنَّ إطلاق اللطيفِ بمعنى مقابلِ الكثيف ـ على ما ينساق إلى الذِّهن ـ على الله تعالى ليس بحقيقة أصلاً، كما لا يخفَى.

﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ استئنافٌ واردٌ على لسان الرسولِ ﷺ، فـ «قل» مقدَّرة كما قاله بعض المحقِّقين. والبصائرُ جمعُ بصيرة، وهي للقلب كالبصر للعين، والمرادُ بها الآياتُ الواردة هاهنا، أو جميعُ الآياتِ، ويدخل ما ذُكر دخولاً أوليًّا.

و«من» لابتداء الغايةِ مجازاً، وهي متعلِّقة بـ «جاء» أو بمحذوفٍ وقع صفةً لـ «بصائر».

والتعرُّض لعنوان الربوبيةِ مع الإضافة إلى ضمير المخاطَبين؛ لإظهار كمالِ اللُّطف بهم، أي: قد جاءكم من جهة مالكِكم ومبلِّغكم إلى كمالكم اللائقِ بكم من الوحي الناطقِ بالحقِّ والصوابِ ما هو كالبصائر للقلوب. أو: قد جاءكم بصائرُ كائنةٌ من ربِّكم.

﴿فَمَنْ أَبْصَرَ﴾ أي الحقَّ بتلك البصائرِ وآمَنَ به ﴿فَلِنَفْسِهِۦ﴾ أي: فلنفسه أبصر،

كما نقل عن الكلبيِّ، وتبعه الزمخشريُّ[1]، أو: فإبصارُه لنفسه، كما اختاره أبو حيَّان[2]؛ لِمَا ستعلم قريباً إن شاء اللهُ تعالى.

والمرادُ على القولين أنَّ نفعَ ذلك يعود إليه.

﴿وَمَنْ عَمِيَ﴾ أي: ومَن لم يُبصر الحقَّ بعد ما ظهرَ له بتلك البصائرِ ظهوراً بيِّناً، وضلَّ عنه. وإنما عبَّر عنه بالعمَى تنفيراً عنه ﴿فَعَلَيْهَا﴾ عمي، أو: فعماه عليها، أي: وبالُ ذلك عليها. وهما قولان لمن تقدَّم.

وذكر أبو حيَّان أنَّ تقدير المصدرِ أَولى لوجهين:

أحدُهما: أنَّ المحذوف يكون مفرداً لا جملةً، ويكون الجارُّ والمجرورُ عمدةً لا فَضلة.

والثاني: أنَّه لو كان المقدَّر فعلاً لم تدخل الفاءُ، سواءٌ كانت «مَن» شرطيةً أو موصولةً؛ لامتناعها في الماضي.

وتعقِّب بأنَّ تقدير الفعلِ يترجَّح لتقدُّم فعلٍ ملفوظٍ به وكان أقوَى في الدَّلالة، وأيضاً إنَّ في تقديره تقديمَ المعمولِ المؤذنِ بالاختصاص، وأيضاً ما ذكر في الوجه الثاني غيرُ لازم؛ لأنَّه لم يقدَّر الفعل مُولَياً لفاء الجواب، بل قدِّر معمول الفعلِ الماضي مقدَّماً، ولا بدَّ فيه من الفاء، فلو قلتَ: مَن أكرم زيداً فلنفسه أكرمه، لم يكن بدٌّ من الفاء، نعم لم يُعهَد تعديةُ «عمي» بـ «على»، وهو لازمٌ في التقدير السابقِ في الجملة الثانية، وكأنَّه لذلك عَدَلَ عنه بعضُهم - بعد أن وافق في الأوَّل - إلى قوله: فعليها وبالُه.

﴿وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾﴾ وإنَّما أنا منذرٌ، و اللهُ تعالى هو الذي يحفظ أعمالَكم ويجازيكم عليها.

﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ أي: مثلَ ذلك التصريفِ البديع ﴿نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ الدالَّة على المعاني الرَّائقة، الكاشفةِ عن الحقائق الفائقة، لا تصريفاً أدنَى منه. وقيل: المراد: كما صرَّفنا الآياتِ قبلُ نصرِّف هذه الآياتِ. وقد تقدَّم لك ما هو الحريُّ بالقَبول.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٢.

(٢) في البحر ٤/ ١٩٦.

وأصلُ التصريفِ كما قال عليُّ بن عيسى: إجراءُ المعنى الدائرِ في المعاني المتعاقبةِ، من الصَّرف، وهو نقلُ الشيءِ من حالٍ إلى حال. وقال الراغب[١]: التصريفُ كالصَّرف إلَّا في التكثير، وأكثرُ ما يقال في صرف الشيءِ من حال إلى حالٍ وأمرٍ إلى أمر.

﴿وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ﴾ علَّة لفعلٍ قد حُذف تعويلاً على دلالة السِّياق عليه، أي: وليقولوا درستَ نفعلُ ما نفعل من التصريف المذكور. وبعضُهم قدَّر الفعلَ ماضياً، والأمرُ في ذلك سهل. واللام لامُ العاقبة. وجوَّز أن تكونَ للتعليل على الحقيقة؛ لأنَّ نزول الآياتِ لإضلال الأشقياءِ وهدايةِ السُّعداء، قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]. والواو اعتراضيةٌ.

وقيل: هي عاطفةٌ على علَّة محذوفة، واللامُ متعلِّقة بـ «نصرِّف» أي: مثلَ ذلك التصريفِ نصرِّف الآياتِ لتلزمَهم الحجَّة وليقولوا.. إلخ. وهو أَوْلى من تقدير: لينكروا وليقولوا.. إلخ.

وقيل: اللامُ لامُ الأمر. ويَنصره القراءةُ بسكون اللَّام[٢]، كأنه قيل: وكذلك نصرِّف الآياتِ ولْيقولوا هم ما يقولون؛ فإنَّهم لا احتفالَ بهم ولا اعتدادَ بقولهم. وهو أمر معناه الوعيدُ والتهديد وعدمُ الاكتراث.

وردَّه في «الدُّرّ المصون»[٣] بأنَّ ما بعده يأباه؛ فإنَّ اللامَ فيه نصٌّ في أنَّها لامُ كي، وتسكينُ اللام في القراءة الشاذَّة لا دليلَ فيه؛ لاحتمال أن يكونَ للتخفيف.

ومعنى «درست»: قرأتَ وتعلَّمت، وأصلُه ـ على ما قال الأصمعيُّ ـ من قولهم: درس الطعامَ يدرسه دِراساً: إذا داسه، كأنَّ التالي يدوس الكلامَ فيخفُّ على لسانه.

وقال أبو الهيثم: يقال: درستُ الكتاب، أي: ذلَّلته بكثرة القراءةِ حتى خفَّ حفظُه، من قولهم: دَرَسْتُ الثوبَ أَدْرسه درساً، فهو مدروسٌ ودَريس، أي:

(١) في المفردات (صرف).
(٢) البحر المحيط ٤/ ١٩٧.
(٣) ٥/ ٩٥.

أَخْلَقْتُه، ومنه قيل للثَّوب الخَلَق: دريس؛ لأنَّه قد لان، والدُّرْسة: الرِّياضة، ومنه: دَرَسْتُ السورةَ حتى حفظتها. وهذا ـ كما قال الواحديُّ[1] ـ قريبٌ مِمَّا قاله الأصمعيُّ، أو هو نفسُه؛ لأنَّ المعنى يعود فيه إلى التَّذليل والتليين.

وقال الراغب[2]: يقال: درس الدارُ، أي: بقي أثرُه، وبقاءُ الأثرِ يقتضي انمحاءَه في نفسه؛ فلذلك فسِّر الدُّروس بالانمحاء، وكذا دَرَسَ الكتابُ، ودرست العلم: تناولت أثَرَه بالحفظ، ولَمَّا كان تناولُ ذلك بمداومة القراءةِ عبِّر عن إدامة القراءةِ بالدَّرس، وهو بعيدٌ عما تقدَّم كما لا يخفى.

وقرأ ابن كثيرٍ وأبو عَمرٍو: «دارسْتَ» بالألف وفتحِ التاء[3]، وهي قراءةُ ابن عباسٍ ومجاهدٍ، أي: دارستَ يا محمدُ غيرَكَ مِمَّن يعلم الأخبارَ الماضية وذاكرتَه، وأرادوا بذلك نحوَ ما أرادوه بقولهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ﴾ [النحل: ١٠٣].

قال الإمام[4]: ويقوِّي هذه القراءةَ قولُه تعالى حكايةً عنهم: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ﴾ [الفرقان: ٤].

وقرأ ابنُ عامرٍ ويعقوبُ وسهل: «درسَتْ» بفتح السينِ وسكونِ التاء[5]. ورُويت عن عبد الله بنِ الزبير وأُبيٍّ وابنِ مسعود والحسنِ ﷺ. والمعنى: قَدُمت هذه الآياتُ وعَفَت، وهو كقولهم: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥].

وقُرئ: «دَرُسَتْ» بضمِّ الراءِ مبالغةً في دَرَسَتْ، لأنَّ فعلَ المضمومِ للطَّبائع والغرائز، أي: اشتدَّ دروسُها.

و«دُرِسَتْ» على البناءِ للمفعول بمعنى قُرِئت، أو عفيت. وقد صحَّ مجيءُ عفا متعدِّياً كمجيئه لازماً.

---

(١) كما في تفسير الرازي ١٣/ ١٣٥، وعنه نقل المصنف قول الأصمعي وأبي الهيثم.

(٢) في المفردات (درس).

(٣) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦١.

(٤) في التفسير الكبير ١٣/ ١٣٥.

(٥) التيسير ص١٠٥، والنشر ٢/ ٢٦١. وقراءة سهل في مجمع البيان ٧/ ١٥٣.

و«دارَسَتْ» بتاء التأنيثِ أيضاً. والضمير إمَّا لليهود؛ لاشتهارهم بالدِّراسة، أي: دارَسَت اليهودُ محمداً ﷺ، وإمَّا للآيات، وهو في الحقيقةِ لأهلها، أي: دارست أهلُ الآيات وحَمَلَتُها محمداً عليه الصلاة والسلام، وهم أهلُ الكتاب.

و«دورِسَتْ» على مجهولِ فاعل.

و«دُرِّستَ» بالبناء للمفعول والإسنادِ إلى تاء الخطابِ مع التشديد. ونُسبت إلى ابن زيد.

و«ادَّارسَتْ» مشدَّداً معلوماً، ونُسبت إلى ابن عباس.

وفي روايةٍ أُخرى عن أُبيٍّ «دَرَسَ» على إسناده إلى ضمير النبيِّ ﷺ، أو الكتابِ إنْ كان بمعنى انمحَى ونحوه.

و«درسنَ» بنون الإناث مخفَّفاً ومشدَّداً.

و«دارساتٌ» بمعنى قديمات، أو ذاتُ درس أو دروسٍ، كـ ﴿عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [القارعة: ٧] وارتفاعُه على أنَّه خبرُ مبتدأ محذوف، أي: هي دارسات[١].

﴿وَلِنُبَيِّنَهُۥ﴾ عطفٌ على «ليقولوا» واللامُ فيه للتعليل المفسَّرِ ببيان ما يدلُّ على المصلحة المترتِّبةِ على الفعل عند الكثير من أهل السُّنَّة. ولا ريبَ في أنَّ التبيينَ مصلحةٌ مرتَّبة على التصريف. والخلافُ في أنَّ أفعال اللهِ تعالى هل تعلَّل بالأغراض مشهورٌ، وقد أشرنا إليه فيما تقدَّم[٢].

والضميرُ للآيات باعتبار التأويلِ بالكتاب، أو للقرآن وإنْ لم يُذكَر؛ لكونه معلوماً، أو لمصدر «نصرف» أو نبيِّن، أي: ولَنفعلنَّ التبيينَ ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ فإنَّهم المنتفعون به، وهو الوجهُ في تخصيصهم بالذِّكر. وهم ـ على ما رُوي عن ابن عباس ـ أولياؤه الذين هداهم إلى سبيل الرَّشاد، ووصفهم بالعلم، للإيذان بغاية جهلِ غيرهم وخلوِّهم عن العلم بالمرَّة.

---

(١) انظر هذه القراءات في القراءات الشاذة ص٤٠، والمحتسب ١/ ٢٢٥، والكشاف ٢/ ٤٢، والبحر ٤/ ١٩٧.

(٢) ٥/ ٢١١ فما بعد.

﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ أي: دُم على ما أنتَ عليه من التديُّن بما أُوحي إليك من الشَّرائع والأحكامِ التي عُمدتُها التوحيد. و[في][1] التعرُّض لعنوان الربوبيةِ مع الإضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من إظهار اللطفِ به ﷺ ما لا يخفى.

والجارُّ والمجرور يجوز أن يكونَ متعلِّقاً بـ «أوحي» وأن يكونَ حالاً من ضمير المفعولِ المرفوعِ فيه، وأن يكونَ حالاً من مرجعه.

وقولُه سبحانه: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكونَ اعتراضاً بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه أُكِّد به إيجابُ الاتباع لاسيَّما في أمر التوحيد. وجوَّز أبو البقاءِ[2] وغيرُه أن يكونَ حالاً مؤكِّدة من «ربك» أي: منفرداً في الأُلوهية.

﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ أي: لا تعتدَّ بأقاويلهم الباطلةِ التي من جملتها ما حُكي عنهم آنفاً، ولا تبالِ بها، ولا تلتفت إلى أذاهم. وعلى هذا فلا نسخَ في الآية. وروي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنها منسوخةٌ بآية السيف، فيكون الإعراضُ محمولاً على ما يعمُّ الكفَّ عنهم.

﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ﴾ عدمَ إشراكِهم ﴿مَآ أَشْرَكُوا۟﴾ وهذا دليلٌ لأهل السنَّة على أنَّه تعالى لا يريد إيمانَ الكافر، لكن لا بمعنى أنَّه تعالى يمنعه عنه مع توجُّهه إليه، بل بمعنى أنَّه تعالى لا يريده منه لسوءِ اختيارِه الناشئ من سوء استعدادِه.

والجملة اعتراضٌ مؤكِّد للإعراض، وكذا قولُه تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أي: رقيباً مهيمناً من قِبَلنا تحفظ عليهم أعمالَهم، وكذا قولُه سبحانه: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ من جهتهم تقوم بأمرهم وتدبِّر مصالحَهم.

وقيل: المراد: وما جعلناك عليهم حفيظاً تصونُهم عمَّا يضرُّهم، وما أنت عليهم بوكيلٍ تجلب لهم ما ينفعُهم.

و«عليهم» في الموضعين متعلِّق بما بعده، قدِّم عليه للاهتمام به، أو لرعاية الفواصل.

---

(١) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٣/ ١٧١، والكلام منه.

(٢) في الإملاء ٢/ ٦١٦.

﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ أي: لا تشتموهم ولا تذكروهم بالقبيح، والمرادُ من الموصول إمَّا المشركون، على معنى: لا تسبُّوهم من حيث عبادتُهم لآلهتهم، كأن تقولوا: تبًّا لكم ولِمَا تعبدونه، مثلاً. أو آلهتُهم، فالآيةُ صريحة في النهي عن سبِّها، والعائد حينئذٍ مقدَّر، أي: الذين يدعونهم، والتعبيرُ عنها بـ «الذين» مبنيٌّ على زعمهم أنَّها من أهل العلم، أو على تغليب العقلاءِ منها، كالملائكة والمسيحِ وعُزَير عليهم الصلاة والسلام.

وقيل: إن سبَّ الآلهة سبٌّ لهم، كما يقال: ضَرْبُ الدابَّة صفعٌ لراكبها.

﴿فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا﴾ تجاوزاً عن الحقِّ إلى الباطل، ونصبُه على أنه حالٌ مؤكِّدة. وجوَّز أبو البقاء[1] أن يكونَ على أنه مفعولٌ له، وأن يكونَ على المصدريَّة من غير لفظِ الفعل.

و«يسبوا» منصوبٌ على جواب النَّهي. وقيل: مجزومٌ على العطف، كقولهم: لا تَمدُدْها فتشقُقْها.

ومعنى سبِّهم لله عزَّ وجلَّ إفضاءُ كلامِهم إليه، كشتمهم له ﷺ ولمن يأمره، وقد فسَّر ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ بذلك، أي: فيسبُّوا اللهَ تعالى بغير علمٍ أنَّهم يسبُّونه، وإلَّا فالقومُ كانوا يُقرُّون بالله تعالى وعظمتِه، وأنَّ آلهتهم إنَّما عبدوها لتكونَ شفعاءَ لهم عنده سبحانه، فكيف يسبُّونه؟

ويحتمل أن يرادَ سبُّهم له عزَّ اسمه صريحاً، ولا إشكال، بناءً على أنَّ الغضب والغيظَ يَحملهم على ذلك، أَلَا ترى أنَّ المسلم قد تحمله شدةُ غيظِه على التكلُّم بالكفر. ومِمَّا شاهدناه أنَّ بعض جهلةِ العوامِّ أكثرَ الرافضةُ سبَّ الشيخين رضي الله عنهما عنده، فغاظه ذلك جدًّا، فسبَّ عليًّا كرَّم الله تعالى وجهَه، فسئل عن ذلك، فقال: ما أردتُ إلَّا إغاظتَهم، ولم أرَ شيئاً يَغيظهم مثلَ ذلك. فاستُتيب عن هذا الجهلِ العظيم.

وقال الراغب[2]: إنَّ سبَّهم لله تعالى ليس أنهم يسبُّونه جلَّ شأنه صريحاً، ولكن يخوضون في ذِكره تعالى ويتمادَون في ذلك بالمجادلة، ويزدادون في وصفه سبحانه

---

(١) في الإملاء ٢/ ٦١٨.

(٢) في المفردات (سبب).

بما ينزَّه تقدَّس اسمُه عنه، وقد يُجعل الإصرارُ على الكفر والعنادِ سبًّا، وهو سبٌّ فعليٌّ، قال الشاعر:

وما كان ذنبُ بني مالكٍ ... بأن سُبَّ منهم غلامٌ فَسَبّ

بأبيضَ ذي شُطَبٍ قاطعٍ ... يَقدُّ العِظامَ ويَبري العَصَبْ[(١)]

ونبَّه به على ما قال الآخر:

ونشتم بالأفعال لا بالتكلُّمِ[(٢)]

وقيل: المرادُ بسبِّ الله تعالى سبُّ الرسول ﷺ، ونظيرُ ذلك من وجهٍ قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ الآية [الفتح: ١٠].

وقرأ يعقوبُ: «عُدُوًّا»[(٣)] يقال: عدا فلانٌ يعدو عَدْواً وعُدُوًّا وعُدواناً.

أخرج ابنُ أبي حاتمٍ[(٤)] عن السُّدِّي قال: لما حضر أبا طالبٍ الموتُ قالت قريشٌ: انطلقوا فلْندخل على هذا الرجلِ فلْنأمره أن ينهَى عنَّا ابنَ أخيه، فإنَّا نستحي أن نقتلَه بعد موتِه فتقول العربُ: كان يمنعه فلمَّا مات قتلوه، فانطلق أبو سفيانَ، وأبو جهلٍ، والنَّضرُ بن الحارث، وأميةُ وأبيٌّ ابنا خلف، وعقبة بن أبي مُعَيط، وعَمرُو بن العاص، والأسودُ بن البَخْتَريِّ إلى أبي طالب، فقالوا: أنت كبيرُنا وسيِّدنا، وإنَّ محمداً قد آذانا وآذى آلهتَنا، فنحبُّ أن تدعوَه فتنهاه عن ذِكر آلهتنا، ولَنَدَعنَّه وإلهَه. فدعاه، فجاء النبيُّ ﷺ، فقال له أبو طالب: هؤلاء قومُك وبنو عمِّك، فقال رسولُ الله ﷺ: «ماذا تريدون؟» قالوا: نريد أن تَدَعَنا وآلهتَنا وندعَك

---

(١) مفردات القرآن، والبيتان لذي الخُرَق الطُّهَوي، كما في المعاني الكبير ٢/ ١٠٨٧، وذيل الأمالي والنوادر ص٥٤، والمؤتلف والمختلف للآمدي ص١٧٢، واللسان (سبب). وقوله: سُبَّ. أي: عيِّر بالبخل، فسبَّ عراقيب إبله أنفةً مما عير به. وشُطَبُ السيف: طرائقه التي في متنه.

(٢) المفردات، والصناعتين ص٥٥ دون نسبة، وهو في عيون الأخبار ٢/ ١٧٨ منسوباً لإياس بن قتادة، وفي شرح الحماسة للتبريزي ٢/ ٩٢ لمعبد بن علقمة. وصدر البيت:

وتجهل أيدينا ويحلم رأينا

(٣) النشر ٢/ ٢٦١.

(٤) في تفسيره ٤/ ١٣٦٧.

وإلهك، فقال أبو طالب: قد أنصفكَ قومُك فاقبَل منهم، فقال رسولُ الله ﷺ: «أَرأيتَكم إن أعطيتُكم هذا، هل أنتم معطيَّ كلمةً إن تكلَّمتم بها ملكتم العربَ ودانت لكم بها العجمُ؟» قال أبو جهل: نعم لَنُعْطِيَنَّكها وأبيك وعشرَ أمثالها، فما هي؟ قال: «قولوا: لا إلهَ إلا الله» فأبَوا واشمأزُّوا، فقال أبو طالبٍ: قل غيرَها يا ابنَ أخي، فإنَّ قومَك قد فزعوا منها، فقال ﷺ: «يا عمِّ، ما أنا بالذي أقول غيرَها، ولو أتَوني بالشَّمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرَها» فقالوا: لَتكُفَّنَّ عن شتمك آلهتَنا أو لَنشتمنَّك ولَنشتمنَّ مَن يأمرك، فأنزل اللهُ تعالى هذه الآية.

وأخرج ابن جَريرٍ[1] وابنُ المنذر وابنُ مردويه عن ابن عباسٍ أنَّه قال: قالوا: يا محمد، لَتنتهِينَّ عن سبِّك آلهتَنا أو لَنهجونَّ ربَّك، فنهاهم اللهُ تعالى أن يسبُّوا أوثانَهم.

وفي روايةٍ عنه أنَّهم قالوا ذلك عند نزولِ قولِه تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] نزلت: ﴿وَلَا تَسُبُّوا﴾ إلخ.

واستُشكل ذلك بأنَّ وصف آلهتِهم بأنَّها حصبُ جهنمَ وبأنها لا تضرُّ ولا تنفع سبٌّ لها، فكيف نُهي عنه بما هنا؟ وأُجيب: بأنَّهم إذا قصدوا بالتِّلاوة سبَّهم وغيظَهم، يستقيم النهيُ عنها ولا بِدعَ في ذلك، كما يُنهَى عن التِّلاوة في المواضع المكروهة.

وقال في «الكشف»: المعنى على هذه الرواية: لا يقعِ السبُّ منكم بناءً على ما ورد في الآية فيصير سبباً لسبِّهم.

وقيل: ما في الآية لا يُعَدُّ سبًّا؛ لأنه ذِكر المساوي لمجرَّد التحقيرِ والإهانة، وما فيها إنَّما ورد للاستدلالِ على عدم صلوحِها للأُلوهية والمعبوديَّة. وفيه تأمُّل.

وقريبٌ منه ما قيل: إنَّ النَّهي في الحقيقة إنَّما هو عن العدول عن الدَّعوة إلى السبِّ، كأنه قيل: لا تَخرجوا من دعوة الكفَّار ومحاجَّتهم إلى أن تسبُّوا ما يعبدونه من دون اللهِ تعالى؛ فإنَّ ذلك ليس من الحِجَاج في شيءٍ، ويجرُّ إلى سبِّ اللهِ عزَّ وجلَّ.

---

(١) في تفسيره ٩/ ٤٨٠، وابن أبي حاتم ٤/ ١٣٦٦.

واستُدلَّ بالآية على أنَّ الطاعة إذا أدَّت إلى معصية راجحةٍ، وجب تركُها، فإنَّ ما يؤدِّي إلى الشرِّ شرٌّ، وهذا بخلاف الطاعةِ في موضعٍ فيه معصيةٌ لا يُمكن دفعُها، وكثيراً ما يشتبهان، ولذا لم يَحضر ابنُ سيرين جنازةً اجتمع فيها الرجالُ والنساء، وخالفه الحسنُ قائلاً: لو تركنا الطاعةَ لأجل المعصية لأَسرع ذلك في ديننا؛ للفرق بينهما.

ونقل الشِّهاب[1] عن المقدسيِّ[2] في «الرمز» أنَّ الصحيحَ عند فقهائنا أنَّه لا يُترك ما يطلب لمقارنةِ بدعة، كترك إجابة دعوةٍ لما فيها من الملاهي، وصلاةِ جنازةٍ لنائحة، فإن قَدَرَ على المنع مَنَعَ، وإلَّا صبر، وهذا إذا لم يُقتدَ به، وإلَّا لا يقعد؛ لأنَّ فيه شَينَ الدِّين. وما رُوي عن أبي حنيفةَ ﷺ أنَّه ابتُلي به[3]، كان قبلَ صيرورته إماماً يقتدَى به.

ونَقَلَ عن أبي منصورٍ[4] أنَّه قال: كيف نهانا اللهُ تعالى عن سبِّ مَن يستحقُّ السبَّ لئلا يُسَبَّ مَن لا يستحقُّه وقد أمرنا بقتالهم، وإذا قاتلناهم قتلونا، وقتلُ المؤمنِ بغير حقٍّ منكَر، وكذا أَمر النبيَّ ﷺ بالتبليغ والتِّلاوةِ عليهم وإنْ كانوا يكذِّبونه؟ وأنَّه أجاب: بأن سبَّ الآلهةِ مباحٌ غيرُ مفروض؛ وقتالهم فرض، وكذا التبليغُ، وما كان مباحاً يُنهَى عمَّا يتولَّد منه ويحدث، وما كان فرضاً لا يُنهَى عمَّا يتولَّد منه؛ وعلى هذا يقع الفرقُ لأبي حنيفةَ ﷺ فيمن قطع يدَ قاطعٍ قصاصاً فمات منه، فإنَّه يضمن الديةَ؛ لأنَّ استيفاءَ حقِّه مباح، فأُخذ بالمتولِّد منه، والإمامُ إذا قطع يدَ السارق فمات، لا يضمن؛ لأنَّه فرضٌ عليه، فلم يؤخذ بالمتولِّد منه. اهـ. ومِن هنا لا تُحمل الطاعةُ فيما تقدَّم على إطلاقها.

﴿كَذَٰلِكَ﴾ أي: مثلَ ذلك التزيينِ القويِّ ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ﴾ من الأُمم ﴿عَمَلَهُمْ﴾ من الخير والشرِّ، بإحداث ما يمكِّنهم منه ويَحملهم عليه، توفيقاً أو تخذيلاً. وجوَّز

---

(١) في حاشيته ٤/ ١١٢.

(٢) هو العلامة علي بن غانم المقدسي الحنفي شيخ الشهاب الخفاجي. خلاصة الأثر ١/ ٣٣٢.

(٣) يشير إلى قول أبي حنيفة: ابتليت بهذا مرة فصبرت هداية. حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٤٨. وينظر ما سيأتي عند تفسير الآية (٦) من سورة لقمان.

(٤) كلامه في تأويلات أهل السنة ٢/ ١٥٩.

أن يرادَ بكلِّ أمةٍ أممُ الكفر؛ إذ الكلامُ فيهم، وبعملهم شرُّهم وفسادهم، والمشبَّه به تزيينُ سبِّ اللهِ تعالى شأنُه لهم.

واستُدلَّ بالآية على أنَّه تعالى هو الذي زيَّن للكافر الكفرَ كما زيَّن للمؤمن الإيمان. وأنكر ذلك المعتزلةُ، وزيَّن لهم الشيطانُ أعمالَهم، فتأوَّلوا الآيةَ بما لا يخفَى ضَعفه.

﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم﴾ مالكِ أمرهم ﴿مَّرْجِعُهُمْ﴾ أي: رجوعُهم ومصيرُهم بالبعث بعد الموت ﴿فَيُنَبِّئُهُم﴾ من غيرِ تأخير ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ في الدنيا على الاستمرار من خيرٍ أو شرٍّ، وذلك بالثَّواب على الأوَّل والعقابِ على الثاني، فالجملةُ للوعد والوعيد.

وفسَّر بعضُهم «ما» بالسيِّئات المزيَّنة لهم، وقال: إنَّ هذا وعيدٌ بالجزاء والعذاب، كقول الرجلِ لمن يتوعَّده: سأُخبرك بما فعلتَ.

﴿وَأَقْسَمُوا﴾ أي: المشركون ﴿بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ أي: جاهدين فيها. فـ «جهد» مصدرٌ في موضع الحال. وجوَّز أن يكونَ منصوباً بنزع الخافض، أي: أقسموا بجَهد أيمانهم، أي: أوكدِها.

وهو بفتح الجيم وضمِّها في الأصل بمعنى الطاقةِ والمشقَّة. وقيل: بالفتح: المشقَّة، وبالضمِّ: الوُسع. وقيل: ما يجهد الإنسانَ. والمعنى هنا على ما قال الراغب[1]: أنَّهم حلفوا واجتهدوا في الحَلِف أنْ يأتوا به على أبلغِ ما في وُسعهم.

﴿لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ﴾ مِن مقترحاتهم، أو من جِنس الآيات. ورجَّحه بعض المحقِّقين بأنَّه الأنسبُ بحالهم في المكابرة والعِناد، وترامي أمرِهم في العتوِّ والفساد، حيث كانوا لا يَعدُّون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرةِ من جنس الآيات، فاقترحوا غيرَها ﴿لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ وما كان مرمَى غرضِهم إلَّا التحكُّم على رسول اللهِ ﷺ في طلب المعجزة، وعدمِ الاعتدادِ بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البيِّنات.

---

(١) في المفردات (جهد).

والباء صِلةُ الإِيمان، والمرادُ من الإِيمان بها التصديقُ بالنبيِّ ﷺ. وجَعْلُها للسببيَّة على معنى: لَيؤمنُنَّ بك بسببها، خلافُ الظاهر.

﴿قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ﴾ أي: كلُّها، فيدخل ما اقترحوه فيها دخولاً أوليًا ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ أي: أمرُها في حكمه وقضائه خاصَّة، يتصرَّف فيها حسب مشيئتِه المبنيَّة على الحِكَم البالغة، لا تتعلَّق بها قدرةُ أحدٍ ولا مشيئتُه، استقلالاً ولا اشتراكاً، بوجهٍ من الوجوه، حتى يُمكِنَني أن أتصدَّى لإِنزالها بالاستدعاء. وهذا كما ترى سدٌّ لباب الاقتراح.

وقيل: إنَّ المعنى: إنَّما الآياتُ عند اللهِ لا عندي، فكيف أُجيبكم إليها أو آتيكم بها؟ أو المعنى: هو القادرُ عليها لا أنا حتى آتيَكم بها.

واعترض ذلك شيخُ الإِسلامِ[1] بعد أن اختار ما قدَّمناه بأنَّه لا مناسبةَ له بالمقام، كيف لا وليس مقترحُهم مجيئَها بغير قدرةِ الله تعالى؟ فتدبَّر.

روي أنَّ قريشاً اقترحوا بعضَ آيات، فقال رسولُ الله ﷺ: «فإنْ فعلتُ بعضَ ما تقولون أتصدِّقونني؟» فقالوا: نعم، وأَقسموا لَئن فعلتَه لَنؤمننَّ جميعاً، فسأل المسلمون رسولَ الله ﷺ أن ينزلَها طمعاً في إيمانهم، فهمَّ عليه الصلاة والسلام بالدُّعاء، فنزلت.

وأخرج ابن جَريرٍ[2] عن محمد القرظيِّ قال: كلَّم رسولُ الله ﷺ قريشاً، فقالوا: يا محمد، تُخبرُنا أنَّ موسى عليه السلام كان معه عصًا يضرب بها الحجر، وأنَّ عيسى عليه السلام كان يُحيي الموتى، وأنَّ ثمود كانت لهم ناقة، فأْتِنا ببعض تلك الآياتِ حتى نصدِّقَك، فقال رسولُ الله ﷺ: «أيَّ شيءٍ تحبُّون أن آتيَكم به؟» قالوا: تحوِّل لنا الصَّفا ذهباً، قال: «فإنْ فعلت تصدِّقوني؟» قالوا: نعم، و اللهِ لَئن فعلتَ لَنتبعنَّك أجمعين، فقام رسولُ الله عليه الصلاة والسلام يدعو، فجاءه جبريلُ عليه السلام فقال: إن شئتَ أصبح الصَّفا ذهباً، فإن لم يصدِّقوا عند ذلك لَنعذبنَّهم، وإن شئتَ فاترُكْهم حتى يتوبَ تائبُهم، فقال ﷺ: «أَتركهم حتى يتوبَ تائبهم» فأنزل اللهُ تعالى هذه الآيةَ إلى «يجهلون».

---

(١) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٧٢-١٧٣.

(٢) في تفسيره ٩/ ٤٨٥-٤٨٦.

﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾ كلامٌ مستأنَف غيرُ داخلٍ تحت الأَمر، مَسوقٌ من جهته تعالى لبيان الحكمةِ فيما أُشعر به الجوابُ السابق من عدم مجيءِ الآيات، خوطب به المؤمنون ـ كما قال الفرَّاء[1] وغيرُه ـ إما خاصَّة بطريق التلوينِ لَمَّا كانوا راغبين في نزولها طمعاً في إسلامهم، وإمَّا معه عليه الصلاة والسلام بطريق التعميم؛ لِمَا روي مما يدلُّ على رغبته عليه الصَّلاة والسلام في ذلك أيضاً، كالهمِّ بالدعاء. وفيه بيانٌ لأنَّ أَيمانَهم فاجرة، وإيمانَهم في زوايا العدمِ وإنْ أُجيبوا إلى ماسألوه.

وجوَّز بعضُهم دخولَه تحت الأمر، ولا وجهَ له، إلَّا أن يقدَّر: قل للكافرين: إنَّما الآياتُ عند الله، وللمؤمنين: وما يُشعركم... إلخ، وهو تكلُّف لا داعيَ إليه.

وعن مجاهدٍ: أنَّ الخطاب للمشركين، وهو داخلٌ تحت الأمر، وفيه التفاتٌ، و«أنها...» إلخ عنده إخبارٌ ابتدائيٌّ، كما يدلُّ عليه ما رواه عنه ابنُ أبي حاتمٍ وأبو الشَّيخ[2].

و«ما» استفهاميةٌ إنكارية ـ على ما قاله غيرُ واحد ـ لا نافيةٌ؛ لِمَا يَلزم عليه من بقاءِ الفعلِ بلا فاعل. وجَعْلُه ضميرَ اللهِ تعالى تكلُّف، أو غيرُ مستقيمٍ إلَّا على بُعد.

واستُشكل بأنَّ المشركين لَمَّا اقترحوا آيةً وكان المؤمنون يتمنَّون نزولَها طمعاً في إسلامهم، كان في ظنِّهم إيمانُهم على تقدير النزول، فإذا أُريد الإنكارُ عليهم، فالمناسبُ إنكارُ الإيمان لا عدمه، كأنَّهم قالوا: ربَّنا أَنزل للمشركين آية؛ فإنَّه لو نزلت يؤمنون، وحينئذٍ يقال في الإنكار: ما يُدريكم أنَّها إذا جاءت يؤمنون.

ويتَّضح هذا بمثال، وذلك أنَّه إذا قال لك القائل: أَكرِم فلاناً فإنَّه يكافئك، وكنتَ تعلم منه عدمَ المكافأة، فإنَّك إذا أنكرتَ على المشير بإكرامه، قلتَ: وما

---

(١) في معاني القرآن ١/ ٣٥٠.

(٢) تفسير ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٦٨، والدر المنثور ٣/ ٣٩، ولفظه: «وما يشعركم» قال: وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت، ثم استقبل يخبر فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون.

يدريك أنّي إذا أكرمتُه يكافئني؟ فأنكرتَ عليه إثباتَ المكافأةِ وأنت تعلم نفيَها، فإن قال لك: لا تُكرمْه فإنَّه لا يكافئك، وأنتَ تعلم منه المكافأةَ وأردتَ الإنكارَ على المشير بحرمانه، قلتَ: وما يُدريك أنَّه لا يكافئني؟ فأنكرتَ عليه عدمَ المكافأةِ وأنت تعلم ثبوتَها.

والآيةُ كما لا يخفَى من قَبيل المثالِ الأوّل، فكان الظاهر ـ حيث ظنُّوا إيمانَهم ورغبوا فيه وعَلِمَ اللهُ تعالى عدمَ وقوعِه منهم ولو نزل عليهم الملائكةُ وكلَّمهم الموتى ـ أن يقال: وما يُشعركم أنَّها إذا جاءت يؤمنون.

وأجابَ عنه بعضُهم بأنَّ هذا الاستفهامَ في معنى النَّفي، وهو إخبارٌ عنهم بعدم العلمِ لا إنكارٌ عليهم، والمعنى: إنَّ الآياتِ عند اللهِ تعالى يُنزلها بحسب المصلحة، وقد علم سبحانه أنَّهم لا يؤمنون ولا تنجعُ فيهم الآيات، وأنتم لا تدرون ما في الواقع وفي علم اللهِ تعالى، وهو أنَّهم لا يؤمنون، فلذلك تتوقَّعون إيمانَهم.

والحاصلُ أنَّ الاستفهام للإنكار، وله معنيان: لِمَ ولا، فإنْ كان بمعنى: لم، يقال: ما يُشعركم أنَّها إذا جاءت يؤمنون، بدون لا، على معنى: لِمَ قلتم: إنَّها إذا جاءت يؤمنون وتوقَّعتم ذلك؟ وإن كان بمعنى: لا، يقال: ما يُشعركم أنَّها إذا جاءت لا يؤمنون، بإثبات لا، على معنى: لا تعلمون أنَّهم لا يؤمنون، فلذا توقَّعتم إيمانَهم ورغبتم في نزول آيةٍ لهم. وهذا الثاني هو المرادُ، ويرجع إلى إقامة عذرِ المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتِهم فيه.

وأجاب آخرون بأنَّ «لا» زائدةٌ كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢] ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾﴾ [الأنبياء: ٩٥] فإنَّه أُريد: تسجد، و: يرجعون، بدون «لا».

وعن الخليل[1] أنَّ «أنَّ» بمعنى: لعلَّ، كما في قولهم: إئتِ السوق أنَّك تشتري لحماً، وقولِ امرئِ القيس:

عُوْجوا[2] على الطَّلل المحيلِ لأننا ... نبكي الديارَ كما بكى ابنُ خذامِ

---

(١) كما في الكتاب ٣/ ١٢٣.

(٢) في الديوان ص١١٤: عوجا.

وقولِ الآخَر:

هَلَ انتمْ عائجون بنا لأنَّا نرى العَرَصاتِ أو أَثَرَ الخيامِ[1]

ويؤيِّده أنَّ «يشعركم» و«يدريكم» بمعنى، وكثيراً ما تأتي «لعلَّ» بعد فعل الدِّراية، نحو: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ [عبس:٣] وأنَّ في مصحف أُبيٍّ رضي الله عنه: «وما أدراك لعلَّها»[2] والكلامُ على هذا قد تمَّ قبلَ «أنها».

والمفعولُ الثاني لـ «يشعركم» محذوف، والجملةُ استئنافٌ لتعليل الإنكار، وتقديرُه: أيُّ شيءٍ يعلمكم حالَهم وما سيكون عند مجيءِ ذلك، لعلَّها إذا جاءت لا يؤمنون، فما لكم تتمنَّون مجيئَها، فإنَّ تمنِّيه إنَّما يَليق إذا كان إيمانُهم بها متحقِّقَ الوقوعِ عند مجيئها لا مرجوَّ العدم.

ومِن الناس مَن زعم أنَّ «أنها» إلخ جوابُ قسمٍ محذوف، بناءً على أنَّ «أنَّ» في جواب القسمِ يجوز فتحُها. ولا يخفَى بُعده.

وقرأ ابنُ كثيرٍ وأبو عَمرٍو وأبو بكر عن عاصمٍ ويعقوبُ: «إنها»[3] بالكسر على الاستئناف حَسبَما سبق، مع زيادة تحقيقٍ لعدم إيمانهم.

قال في «الكشف»: وهو على جواب سؤالٍ مقدَّر، على ما ذكره الشيخُ ابن الحاجب، كأنَّه قيل: لم وبِّخوا؟ فقيل: لأنَّها إذا جاءت لا يؤمنون. ولك أن تَبنيَه على قوله تعالى: «وما يشعركم» أي: بما يكون منهم؛ فإنه إبرازٌ في معرض المحتمل، كأنه قد سأل عنه سؤالَ شاكٍّ ثم علَّل بـ «إنها إذا جاءت» جزماً بالطَّرف المخالف، وبياناً لكون الاستفهامِ غيرَ جارٍ على الحقيقة. وفيه إنكارٌ لتصديق المؤمنين على وجهٍ يتضمَّن إنكارَ صدقِ المشركين في المقسَم عليه. وهذا نوعٌ من السِّحر البيانيِّ لطيفُ المسلك. انتهى.

---

(١) البيت للفرزدق، وهو في ديوانه ٢/ ٢٩٠، وروايته: ألستم عائجين بنا لعنَّا. على أن «لعنا» لغة في «لعلنا»، وذكره برواية المصنف صاحب اللسان (أنن)، وعزاه لجرير.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٥٠، والكشاف ٢/ ٤٤.

(٣) التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦١.

وقرأ ابن عامرٍ وحمزةُ: «لا تؤمنون» بالفوقانية[١]. والخطابُ حينئذٍ في الآية للمشركين بلا خلاف.

وقُرِئ: «وما يُشعركم أنَّها إذا جاءتهم لا يؤمنون»[٢] فمرجعُ الإنكار إقدامُ المشركين على الحَلِف المذكورِ مع جهلهم بحال قلوبِهم عند مجيءِ ذلك، وبكونها حينئذٍ كما هي الآن.

وقرئ: «وما يُشعِرْكم» بسكون خالصٍ واختلاس[٣].

وضميرُ «بها» على سائر القراءاتِ راجعٌ للآية، لا للآيات؛ لأنَّ عدمَ إيمانهم عند مجيءِ ما اقترحوه أبلغُ في الذمِّ، كما أنَّ استعمال «إذا» مع الماضي دون «إنْ» مع المستقبلِ لزيادة التشنيعِ عليهم.

وزعم بعضُهم أنَّ عودَه للآيات أَوْلى؛ لقربه، مع ما فيه من زيادة المبالغةِ في بُعدهم عن الإيمان، وبلوغِهم في العناد غايةَ الإمكان.

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ﴾ عطفٌ على «لا يؤمنون» داخلٌ معه في حكم «وما يشعركم» مقيَّد بما قيِّد به، أي: وما يُشعركم أنَّا نقلِّب أفئدتَهم عن إدراك الحقِّ فلا يُدركونه، وأبصارَهم عن اجتلائه فلا يُبصرونه. وهذا ـ على ما قال الإمام[٤] ـ تقريرٌ لما في الآية الأُولى من أنَّهم لا يؤمنون.

وذكر شيخُ الإسلام[٥] أنَّ هذا التقليبَ ليس مع توجُّه الأفئدةِ والأَبصار إلى الحقِّ واستعدادِها له، بل لكمال نبوِّها عنه وإعراضِها بالكلِّية، ولذلك أُخِّر ذِكرُه عن ذِكر عدمِ إيمانهم، إشعاراً بأَصالتهم في الكفر، وحسماً لتوهُّم أنَّ عدم إيمانهم ناشئٌ من تقليبه تعالى مشاعرَهم بطريق الإِجبار.

---

(١) التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦١.
(٢) القراءات الشاذة ص٤٠ بإسقاط «أنها»، وهي في معاني القرآن للفراء ١/ ٣٥٠ بإسقاطها وزيادة «أنهم» بعد «جاءتهم».
(٣) انظر النشر ٢/ ٢٦١.
(٤) في التفسير الكبير ١٣/ ١٤٦.
(٥) في إرشاد العقل السليم ٣/ ١٧٣.

وتحقيقُه ـ على ما ذكره شيخُ مشايخنا الكورانيُّ ـ أنَّه سبحانه حيث علم في الأَزل سوءَ استعدادِهم المخبوء في ماهياتهم، أَفاضَ عليهم ما يَقتضيه، وفعل بهم ما سألوه بلسان الاستعداد، بعد أن رغَّبهم ورهَّبهم، وأَقام الحجَّة، وأوضح المحجَّة، ولله تعالى الحجَّةُ البالغة، وما ظلمهم اللهُ سبحانه ولكن كانوا هم الظالمين.

﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ﴾ أي: بما جاء من الآيات بالله تعالى. وقيل: بالقرآن. وقيل: بمحمَّد ﷺ وإن لم يَجرِ لذلك ذِكر. وقيل: بالتقليب. وهو كما ترى. ﴿أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أي: عند ورودِ الآياتِ السابقة.

والكافُ في موضع النعتِ لمصدر منصوبٍ بـ «لا يؤمنون» و«ما» مصدريَّة، أي: لا يؤمنون، بل يكفرون كفراً كائناً ككفرهم أوَّلَ مرَّة. وتوسيط تقليبِ الأفئدة والأبصارِ لأنَّه من متمِّمات عدمِ إيمانهم.

وقال أبو البقاءِ[1]: إنَّ الكاف نعتٌ لمصدر محذوف، أي: تقليباً ككفرهم، أي: عقوبةً مساويةً لمعصيتهم أوَّلَ مرة. ولا يخفَى ما فيه.

والآية ظاهرةٌ في أنَّ الإيمان والكفرَ بقضاءِ اللهِ تعالى وقَدَرِه.

وأجاب الكعبيُّ عنها بأنَّ المراد مِن: «ونقلب» إلخ أنَّا لا نفعل بهم ما نفعلُه بالمؤمنين من الفوائد والألطاف، من حيث أَخرجوا أنفسَهم عن هذا الحدِّ بسبب كفرِهم.

والقاضي[2] بأنَّ المراد: ونقلِّب أفئدتَهم وأبصارَهم في الآيات التي ظهرت، فلا نجدهم يؤمنون بها آخِراً كما لم يؤمنوا بها أوَّلاً.

والجبَّائي بأنَّ المراد: ونقلِّب أفئدتهم وأبصارَهم في جهنَّمَ على لهب النارِ وجمرِها؛ لنعذِّبَهم كما لم يؤمنوا به أوَّلَ مرةٍ في الدنيا.

والكلُّ كسرابٍ بقِيعةٍ يحسبه الظمآنُ ماءً، وهكذا غالبُ كلامِ المعتزلة.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٦٢١.

(٢) أي: وأجاب القاضي، وهو عبد الجبار كما في التفسير الكبير ١٣/ ١٤٧.

﴿وَنَذَرُهُمْ﴾ أي: ندعهم ﴿فِي طُغْيَٰنِهِمْ﴾ أي: تجاوُزهم الحدَّ في العصيان ﴿يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ أي: يتردَّدون متحيِّرين، وهذا عطفٌ على «لا يؤمنون» مقيَّد بما قيِّد به أيضاً، مبيِّن لما هو المرادُ بتقليب الأفئدةِ والأبصار، مُعْرِب عن حقيقته بأنَّه ليس على ظاهره.

والجارُّ متعلِّق بما عنده. وجملةُ «يعمهون» في موضع الحالِ من الضمير المنصوبِ في «نذرهم».

وقُرئ: «يُقَلِّب» و«يَذَرُهم» على الغَيبة[١]، والضميرُ لله عزَّ وجلَّ. وقرأ الأعمش: «وتُقَلَّب» على البناء للمفعول[٢]، وإسنادُه إلى «أفئدتهم».

❁ ❁ ❁

هذا ومن باب الإِشارةِ في الآيات: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ قال الجنيدُ قدِّس سره: أي: أخلصناهم وآويناهم لحضرتنا، ودَلَّلْناهم للاكتفاءِ بنا عمَّا سوانا.

﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ وهم أهلُ السابقةِ الذين سألوه سبحانه الهدايةَ بلسان الاستعدادِ الأزليِّ ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا۟﴾ بالميل إلى السِّوى، وهو شِرك الكاملين، كما أشار إليه سيِّدي عمر بنُ الفارض قدِّس سره بقوله:

ولو خطرت لي في سواك إرادةٌ على خاطري سهواً حكمتُ بردَّتي[٣]

﴿لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ لِعِظَم ما أتَوا به؛ إنَّ الشِّرك لَظلمٌ عظيم.

﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ﴾ المحجوبون ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ وهم العارفون بالله عزَّ وجلَّ الذين هم خزائنُ حقائقِ الإيمان. وفي الخبر: «لا يزال طائفةٌ من أُمَّتي قائمين بأمر الله تعالى، لا يضرُّهم مَن خذلهم حتى يأتيَ أمرُ اللهِ سبحانه وهم على ذلك»[٤].

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٢٠٤، والأُولى في القراءات الشاذة ص٤٠.

(٢) القراءات الشاذة ص٤٠.

(٣) ديوانه ص٥٢.

(٤) سلف عند التفسير الإشاري للآية (٥٦) من سورة المائدة.

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ﴾ وهو آدابُ الشريعةِ والطريقةِ والحقيقةِ ﴿اقْتَدِهْ﴾ أمرٌ له ﷺ أن يتَّصفَ بجميع ما تفرَّق فيهم من ذلك الهدى. وكان ذلك ـ على ما قيل ـ في منازل الوسائطِ، ولَمَّا كحَّل عيونَ أسرارِه بكُحل الربوبيَّة، جعله مستقلًّا بذاته مستقيماً بحاله، وأخرجه من حدِّ الإرادة إلى حدِّ المعرفةِ والاستقامة؛ ولذا أمره عليه الصلاة والسلام بإسقاط الوسائط، كما يُشير إليه قولُه سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ [الأعراف: ٢٠٣] مع قولِه ﷺ: «لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلَّا اتِّباعي»(١).

وقال بعضُ العارفين: ليس في هذا توسيطُ الوسائط؛ لأنَّه أُمر بالاقتداء بهداهم لا بهم، ونظيره: ﴿أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣] حيث لم يَقُل سبحانه: أن اتَّبع إبراهيم.

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ أي: ما عرفوه حقَّ معرفتِه ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ أي: لم يُظهِر من عِلْمِه وكلامِه سبحانه على أحدٍ شيئاً؛ وذلك لزعمهم البُعدَ من عباده جلَّ شأنُه، وعدمَ إمكانِ ظهورِ بعضِ صفاته على مَظهرٍ بشريٍّ، ولو عرفوا لَما أنكروا، ولَاعتقدوا أنه لا مَظهرَ لكمال علمِهِ وحكمتِهِ إلَّا الإنسانُ الكامل، بل لو ارتفع الحَوَلُ عن العين، لَمَا رأوا الواحدَ اثنين.

﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾ لِما فيه من أسرار القُرب والوِصال، والتشويقِ إلى الحُسن والجمال، بل منه تجلَّى الحقُّ لخلقه لو يعلمون ﴿مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ من التَّوراة والإنجيل؛ لجمعه الظاهرَ والباطن على أتمِّ وجهٍ ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ﴾ وهي القلب ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ من القُوى.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كمن ادَّعى الكمالَ والوصولَ إلى التوحيد، والخلاصَ عن كثرة صفاتِ النفس، وزعم أنَّه بالله عزَّ وجلَّ، وأنَّه من أهل الإرشاد، وهو ليس كذلك ﴿أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ كمن سمَّى مفترَياتِ وهمِه وخياله ومخترعاتِ عقلِه وفكره وحياً وفيضاً من الرُّوح القدسيِّ، فتنبَّأَ لذلك ﴿وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ كمن تَفرْعَنَ وادَّعى الألُوهية.

---

(١) أخرجه أحمد (١٥١٥٦)، وقد سلف ٢/ ١٤٢.

﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ وهم هؤلاء الأصناف الثلاثة ﴿فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾ الطبيعيِّ ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ﴾ بقبض أرواحِهم، كالمتقاضي المُلِظِّ، يقولون: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ تغليظاً وتعنيفاً عليهم ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ والصَّغارِ؛ لوجود صفاتِ نفوسِكم وهيئاتها المظلمة، وتكاثفِ حُجُب أنانيتِكم وتَفَرْعُنِكم.

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ﴾ أي: منفرِدين مجرَّدين عن كلِّ شيءٍ بالاستغراق في عين جمعِ الذات ﴿كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ عند أخذِ الميثاق.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ﴾ أي: حبَّةِ القلب بنور الرُّوح عن العلوم والمعارفِ ﴿وَٱلنَّوَىٰ﴾ أي: نوى النفسِ بنور القلبِ عن الأخلاق والمكارم. أو فالقُ حبَّةِ المحبَّة الأزليَّةِ في قلوب المحبِّين والصِّدِّيقين، ونوى شجرِ أنوار الأزلِ في فؤاد العارفين، فتُثمر بالأعمال الزَّكية، والمقاماتِ الشريفة، والحالاتِ الرفيعة.

﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ أي: العالِمَ به من الجاهل ﴿وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ أي: الجاهلَ به من العالِم. أو: يُخرج حيَّ القلبِ عن ميِّت النفس تارةً باستيلاء نورِ الرُّوح عليها، ومخرجُ ميِّتِ النفس عن حيِّ القلب أخرى، بإقباله عليها واستيلاءِ الهوى وصفاتِ النفس عليه.

﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ﴾ أي: مُظْهِرُ أنوارِ صفاته على صفحات آفاقِ مخلوقاته، أو شاقُّ ظلمةِ الإِصباح بنور الأَصباح؛ وذلك لأنَّ بحرَ العدمِ كان مملوءاً من الظُّلمة، فشقَّه بأن أجرَى فيه جدولاً من نوره حتى بلغ السَّيل الزُّبى.

وقال الإمام[1]: فالقُ ظلمةِ العدم بصباح التكوينِ والإِيجاد، وفالقُ ظلمةِ الجماديَّة بصباح الحياةِ والعقلِ والرَّشاد، وفالقُ ظلمةِ الجهالةِ بصباح الإِدراك، وفالقُ ظلمةِ العالَم الجسمانيِّ بتخليص النفسِ القدسيَّة إلى فُسحة عالمِ الأَفلاك، وفالقُ ظلمةِ الاشتغالِ بعالَم الممكنات بصباح نورِ الاستغراقِ في معرفة مدبِّر المحدَثاتِ والمبدَعات.

وقال بعضُ العارفين: المعنى: فالقُ ظلمةِ صفات النفسِ عن القلب بإِصباح نور شمسِ الروحِ وإشراقه عليها.

---

(١) في التفسير الكبير ١٣/ ٩٨.

﴿وجاعلُ الليلِ﴾ أي: ليلِ الحَيرة في الذَّات البحتِ ﴿سَكَنًا﴾ تسكن إليه أرواحُ العاشقين، كما قال قائلُهم[1]:

زدني بفرط الحبِّ فيكَ تحيُّرا   وارحم حشًا بلظَى هواكَ تسعَّرا

أو: جاعلُ ظلمةِ النفس سكنَ القلبِ يسكن إليها أحياناً للارتفاق والاسترواح، أو سكناً تسكن فيه القُوى البدنيةُ وتستقرُّ عن الاضطراب كما قيل.

﴿وَالشَّمْسَ﴾ أي: شمسَ تجلِّي الصفات ﴿وَالْقَمَرَ﴾ أي: قمرَ تجلِّي الأفعال ﴿حُسْبَانًا﴾، أي: علَى حساب الأحوالِ حيث يُعتبَر بهما، أو شمسَ الروحِ وقمرَ القلبِ محسوبَين في عِدَاد الموجوداتِ الباقيةِ الشريفةِ معتدًّا بهما. أو عِلمَي حساب الأوقاتِ والأحوال.

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ﴾ أي: المرشدين، أو نجومَ الحواسِّ ﴿لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ﴾ وهو علمُ الآداب ﴿وَالْبَحْرِ﴾ وهو علمُ الحقائق. أو المعنى: لتهتدوا بها في ظلمات برِّ الأجسادِ إلى مصالح المعاشِ، وبحرِ العلوم باكتسابها بها.

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ﴾ أي: أظهركم ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ وهي النفسُ الكلِّية ﴿فَمُسْتَقَرٌّ﴾ في أرض البدنِ حالَ الظهور ﴿وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ في عين جمعِ الذات.

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ أي: من سماء الرُّوح ماءَ العلم ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي: كلَّ صنفٍ من الأخلاق والفضائل ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ﴾ أي: النباتِ ﴿خَضِرًا﴾ زينةً للنفس وبهجةً لها ﴿نُخْرِجُ مِنْهُ﴾ أي: الخضرِ ﴿حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾ أي: أعمالاً مترتِّبة شريفة، ونيَّاتٍ صادقةً يتقوَّى القلب بها ﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾ أي: نخلِ العقل ﴿مِنْ طَلْعِهَا﴾ أي: من ظهور تعلُّقها ﴿قِنْوَانٌ﴾ معارفُ وحقائق ﴿دَانِيَةٌ﴾ قريبةُ التناول؛ لظهورها بنور الرُّوح كأنَّها بديهية ﴿وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ وهي أعنابُ الأحوالِ والأذواق، ومنها تُعتصَر سُلافةُ المحبَّة:

وفي سَكرةٍ منها ولو عُمْرَ ساعةٍ   ترى الدهرَ عبداً طائعاً ولك الحكمُ[2]

﴿وَالزَّيْتُونَ﴾ أي: زيتونَ التفكُّر ﴿وَالرُّمَّانَ﴾ أي: رمَّانَ الهِمَم الشريفة، والعزائمِ

---

(١) هو ابن الفارض، والبيت في ديوانه ص١٦٩.

(٢) البيت لابن الفارض، وهو في ديوانه ص١٤٣.

النفيسة ﴿مُشْتَبِهًا﴾ كما في أفراد نوعٍ واحد ﴿وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍۗ﴾ كنوعَين وفردَين منهما مثلاً ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ أي: راعوه بالمراقبة عند السُّلوك وبَدءِ الحال ﴿وَيَنْعِهِۦٓۚ﴾ وهو كمالُه عند الوصولِ بالحضور.

﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ أي: جنَّ الوهمِ والخيال حيث أطاعوهم وانقادوا لهم ﴿وَخَلَقَهُمْۖ وَخَرَقُواْ﴾ وافترَوا ﴿لَهُۥ بَنِينَ﴾ من العقول ﴿وَبَنَٰتٍۭ﴾ من النُّفوس، يعتقدون أنَّها لتجرُّدها مؤثِّرةٌ مثله ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍۚ﴾ منهم أنَّها أسماؤه وصفاتُه، لا تؤثِّر إلَّا به جلَّ شأنه ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ من تقيُّده بما قيَّدوه به جلَّ شأنه.

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ قال الشيخ الأكبرُ قدِّس سرُّه في الباب الحادي والعشرين وأربع مئةٍ[(١)]: يعني: من كلِّ عينٍ من أعيُن الوجوهِ وأعينِ القلوب، فإنَّ القلوب ما ترى إلَّا بالبصر، وأعينَ الوجوه لا ترى إلَّا بالبصر، فالبصرُ حيث كان به يقع الإدراك، فيسمَّى البصرُ في العقل عينَ البصيرة، ويسمَّى في الظاهر بصرَ العين، والعينُ في الظاهر محلٌّ للبصر، والبصيرةُ في الباطن محلٌّ للعين الذي هو بصرٌ في عين الوجه، فاختلف الاسمُ عليه وما اختلف هو في نفسه، فكما لا تُدركه العيونُ بأبصارها لا تُدركه البصائرُ بأعيُنها.

وورد في الخبر عن رسول اللهِ ﷺ: «إنَّ اللهَ تعالى احتجبَ عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنَّ الملأَ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم»[(٢)] فاشتركنا في الطَّلب مع الملأ الأعلى، واختلفنا في الكيفية، فمنَّا مَن يطلبه بفِكره، والملأُ الأعلى له العقلُ وما له الفكر، ومنَّا مَن يطلبه به، وليس في الملأِ الأعلى مَن يطلبه به؛ لأنَّ الكاملَ منَّا هو على الصُّورة الإلهيةِ التي خلقه اللهُ تعالى عليها؛ فلهذا يصحُّ ممَّن هذه صفتُه أن يطلبَ اللهَ تعالى به، ومَن طلبه به وصل إليه، فإنَّه لم يصل إليه غيرُه، وإنَّ الكاملَ منَّا له نافلةٌ تزيد على فرائضه، إذا تقرَّب العبدُ بها إلى ربِّه أحبَّه، فإذا أحبَّه كان سمعَه وبصرَه، فإذا كان الحقُّ بصرَ مثلِ هذا العبد، رآه وأدركه ببصره؛ لأنَّ بصره الحقُّ، فما أدركه إلَّا به لا بنفسه، وما ثَمَّ مَلَكٌ يتقرَّب إلى الله تعالى بنافلة، بل هم في الفرائض، وفرائضُهم قد استغرقت أنفاسَهم، فلا نفلَ

(١) من الفتوحات المكية ٤/ ٣٠.

(٢) لم نقف عليه.

عندهم، فليس لهم مقامٌ يُنتج أن يكونَ الحقُّ بصرَهم حتى يُدركوه به، فهم عبيدُ اضطرار، ونحن عبيدُ اضطرارٍ من فرائضنا وعبيدُ اختيارٍ من نوافلنا. . ، إلى آخِر ما قال. وهو صريحٌ في أنَّ بعض الأبصارِ تُدركه لكن من حيثيَّة رفعِ الغيرية.

وقال في الباب الرابعَ عشَرَ وأربعِ مئةٍ[1] بعد أن أنشدَ:

مَن رأى الحقَّ كِفاحاً[2] عَلَناً ... إنَّما أبصره خلفَ حجابْ

وهْو لا يعرفه وهْو به ... إنَّ هذا لهو الأمرُ العجاب

كلُّ راءٍ لا يرى غيرَ الذي ... هو فيه من نعيمٍ وعذاب

صورةُ الرائي تجلَّت عنده ... وهو[3] عينُ الراءِ بل عينُ الحجاب

فإذا رآه سبحانه الرائي كفاحاً، فما يراه إلَّا حتى يكونَ الحقُّ جلَّ جلالُه بصرَه، فيكون هو الرائي نفسَه ببصره في صورة عبدِه، فأعطته الصورةُ المكافحةَ؛ إذ كانت الحاملةَ للبصر ولجميعِ القُوى. . ، إلخ.

وقال في الباب الحادي وأربع مئة[4] بعد أن أنشد:

قد استوى الميِّتُ والحيّ ... في كونهم ما عندهم شَيّ

منِّي فلا نورٌ ولا ظلمة ... فيهم ولا ظِلٌّ ولا فَيّ

رؤيتهم إليَّ معدومة ... فنشرهم في كونهم[5] طَيّ

وفهمهم إن كان معناهم ... عنه إذا حقَّقته غَيّ

إنَّ كلَّ مرئيٍّ لا يَرى الرائي إذا رآه منه إلَّا قَدْرَ منزلتِه ورتبته، فما رآه وما رأى إلَّا نفسَه، ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤيةُ في الرائين؛ إذ لو كان هو المرئيَّ ما اختلفوا، لكن لَمَّا كان هو سبحانه مجلَى رؤيتِهم أنفسَهم؛ لذلك وصفوه بأنَّه جلَّ شأنُه يتجلَّى، ولكن شُغْل الرائي برؤية نفسِه في مجلَى الحقِّ حَجَبه عن رؤية الحقِّ،

(١) ٤/ ١٨-١٩.
(٢) في الفتوحات: جهاراً.
(٣) في الفتوحات: وهي.
(٤) ٤/ ٢.
(٥) في الفتوحات: كونها.

فلو لم تبدُ للرائي صورتُه، أو صورةُ كونٍ من الأكوان، ربَّما كان يراه، فما حَجَبَنا عنه إلَّا رؤيةُ نفوسِنا فيه، فلو زلنا عنَّا ما رأيناه؛ لأنَّه ما كان يبقَى بزوالنا مَن يراه، وإنْ نحن لم نزل فما نرى إلَّا نفوسَنا فيه، وصُوَرنا وقَدْرَنا ومنزلتنا، فعلى كلِّ حالٍ ما رأيناه.

وقد نتوسَّع فنقول: قد رأيناه، ونَصْدُق، كما أنَّه لو قلنا: رأينا الإنسان، صَدَقنا أن نقولَ: رأينا مَن مضى مِن الناس ومَن بقي ومَن في زماننا، من كونهم إنساناً من حيث شخصيةُ كلِّ إنسان، ولَمَّا كان العالَم أجمعُه وآحادُه على صورة حقٍّ ورأينا الحقَّ، فقد رأينا وصَدَقْنا، وإذا نظرنا في عين التمييزِ في عينٍ عينٍ، لم نَصْدُق. . ، إلى آخِر ما قال.

وفي ذلك تحقيقٌ نفيس لهذا المطلب، ومنه يُعلَم ما في قول بعضهم: لا تدركه الأبصار؛ لغاية ظهورِه سبحانه.

﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾ إذ لا ألطفَ ـ كما قال الشيخُ الأكبر قدِّس سرُّه ـ مَن هُويَّةٍ تكون عينَ بصر العبد ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ أي: العليمُ خبرةً أنَّه بصرُ العبد ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ﴾ [البروج: ٢٠] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وعن الجنيد قدِّس سرُّه: اللطيفُ مَن نوَّر قلبَك بالهدى، وربَّى جسمَك بالغذاء، وجعل لك الولايةَ بالبلوى، ويَحرسك وأنت في لَظى، ويُدخلك جنةَ المأوى.

وقال غيرُه: اللطيفُ إن دعوتَه لبَّاك، وإن قصدتَه آواك، وإنْ أحببتَه أدناك، وإن أطعتَه كافاك، وإن أغضبتَه عافاك، وإن أعرضتَ عنه دعاك، وإنْ أقبلت إليه هداك، وإن عصيتَه راعاك. وهو كلامٌ ما ألطفه.

﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْۖ﴾ وهي صُوَر تجلِّياتِ صفاته. وقال بعضُ العارفين: إنَّها كلماتُه التي تجلَّى منها لذوي الحقائق، وبرزت من تحت سُرادقاتها أنوارُ نعوتِه الأزليَّة ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ﴾ واهتدى ﴿فَلِنَفْسِهِۦۖ﴾ ذلك الإبصارُ، أي: إنَّ ثمرتَه تعود إليه ﴿وَمَنْ عَمِىَ﴾ واحتجبَ عن الهدى ﴿فَعَلَيْهَاۚ﴾ عَماه واحتجابُه ﴿وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ بل الله تعالى حفيظٌ عليكم؛ لأنَّكم وسائرَ شؤونِكم به موجودون.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ... لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ قال ابنُ عطاء: أي: حقيقة البيان، وهو الوقوفُ معه حيث ما وقف، والجَرْيُ معه حيث ما جرى، لا يتقدَّم لغَلَبته، ولا يتخلَّف عنه لعجزه. وقال آخر: المعنى: لقومٍ يعرفون قَدْري ويفهمون خطابي، لا مَن لا يعرف مكانَ خطابي ومرادي من كلامي.

﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ قيل: هو إشارةٌ إلى وحيٍ خاصٌّ به ﷺ لا يتحمَّله غيره، أو إشارةٌ إلى الوحي بالتوحيد؛ ولذا وَصَفَ سبحانه نفسَه بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ثم قال جلَّ شأنه: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ المحجوبين بالكثرة عن الوحدة.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟﴾ بل شاء سبحانه إشراكَهم؛ لأنَّه المعلومُ له جلَّ شأنه أزلاً دون إيمانهم، ولا يشاء إلَّا ما يعلمه دونَ ما لا يعلمه من النفي الصِّرف.

﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ بل أرشِدوهم إلى الحقِّ بالتي هي أَحسن ﴿فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ بأن يسبُّوكم وأنتم أعظمُ مظاهرِه ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ إذ هو الذي طلبوه منَّا بألسنة استعدادِهم الأزليِّ، ومن شأننا ألَّا نردَّ طالباً.

﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ أي: إنَّهم طلبوا خوارقَ العادات، وأعرَضوا عن الحُجَج البيِّنات؛ لاحتجابهم بالحسِّ والمحسوس ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْأَيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ فيأتي بها حسبما تقتضيه الحكمةُ ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ لسَبْق الشقاءِ عليهم.

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ لاقتضاء استعدادِهم ذلك ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ حين أعرضوا عن الحجج البيِّنات، أو في الأزَل ﴿وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ﴾ الذي هو لهم بمقتضَى استعدادِهم ﴿يَعْمَهُونَ﴾ يتردَّدون متحيِّرين لا يدرون وجهَ الرَّشاد: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣].

❁ ❁ ❁

﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾ تصريحٌ بما أشعر به قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ إلخ، من الحكمة الدَّاعية إلى ترك الإجابةِ إلى ما اقترحُوا، وبيانٌ لكذبهم في أيمانهم على أبلغ وجهٍ وآكده. أي: ولو أنَّنا لم نقتصر على ما اقترحُوه هاهنا، بل نزَّلنا إليهم الملائكة كما سألُوه بقولهم: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الفرقان: ٢١]، وقولهم: ﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [الحجر: ٧].

﴿وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ بأن أحييناهم، وشهدوا بحقِّيَّة الإيمان، حسبما اقترحُوه بقولهم: ﴿فَأْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ﴾ [الدخان: ٣٦] ﴿وَحَشَرْنَا﴾ أي: جمعنا وسُقْنا[١] ﴿عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا﴾ أي: مقابلةً ومعاينةً، حتى يواجهُوهم، كما رُوي عن ابنِ عباسٍ وقتادة، وهو على هذا مصدرٌ كما قاله غير واحدٍ، وإلى ذلك ذهبَ أبو زيد[٢]، وعنه: يقال: لقيتُ فلاناً قِبلاً، ومقابلةً، وقَبَلاً، وقُبُلاً، وقبيلاً، كُلُّه بمعنًى واحدٍ، وهو المواجهة.

ونقل الراغب[٣] أنَّه جمعُ قابل، بمعنى: مقابلٌ لحواسِّهم، وقيل: هو جمع قَبيل، بمعنى: كفيل، كرغيفٍ ورُغُف، وقضيبٍ وقُضُب. فهو من قولك: قَبِلْتُ الرجلَ وتقبَّلْتُ به، إذا تكفَّلتَ به، ومنه: القَبالَةُ، لكتاب العهد والصكِّ. وروي ذلك عن الفرَّاء[٤].

وعن مجاهد تفسيرُه بالجماعةِ، على أنَّه جمعُ قبيلةٍ كما قال الراغب، ونَقَل تفسيرَهُ بالكفيل، وبالجماعة، وكذا بالمعاينة والمقابلة في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٩٢][٥].

أي: لو أحضرنا لديهم كلَّ شيءٍ يتأتَّى منه[٦] الكفالةُ والشهادةُ بحقِّيَّة الإيمان،

---

(١) في (م): سوقنا.
(٢) في الأصل و(م): ابن زيد. والمثبت هو الصواب. وكلام أبي زيد في النوادر ص٢٣٥. وينظر تفسير الرازي ١٣/ ١٥٠، والدر المصون ٥/ ١١٢، وغيرها.
(٣) في المفردات (قبل).
(٤) في معاني القرآن له ١/ ٣٥٠-٣٥١.
(٥) مفردات الراغب (قبل).
(٦) في الأصل و(م): تتأتى منهم. والمثبت من تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٤، والكلام منه.

لا فرادى، بل بطريق المعيَّة، أو: لو حشرنا عليهم كلَّ شيءٍ جماعاتٍ في موقفٍ واحد ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ﴾ أي: ما صحَّ ولا استقامَ لهم الإيمان.

وانتصابُ «قُبُلاً» على هذه الأقوال على أنَّه حالٌ من «كل»، وساغ ذلك على القول بجمعيَّتِه؛ لأنَّ «كلًّا» يجوز مراعاة معناه ومراعاة لفظه، كما نصَّ عليه النحاةُ. واستشهدُوا له بقول عنترة:

جَـادتْ عـلـيـه كـلُّ عـيـنٍ ثَـرَّةٍ فـتـركْـنَ كـلَّ حـديـقـةٍ كـالـدرهـمِ[1]

إذ قال: تركْنَ، دون تَركَتْ، فلا حاجة إلى ما قيل: إنَّ ذلك باعتبار لازمه، وهو الكلُّ المجموعيُّ.

وقرأ نافعٌ وابنُ عامر: «قِبَلاً» بكسر القاف وفتح الباء[2]. وهو مصدرٌ بمعنى: مقابلةً ومشاهدةً، ونصبه على الحال، كما قال الفرَّاء والزَّجَّاج[3]، وكثير.

وعن المبرِّد أنَّه بمعنى: جهة وناحية، فانتصابه على الظرفيَّة، كقولهم: لي قِبَلَ فلانٍ كذا.

وقُرِئَ: «قُبْلاً» بضمٍّ فسكون[4].

و «ما كانوا» إلخ جواب «لو»، وهو إذا كان منفيّاً لا تدخله اللام، خلافاً لمن وَهَم فقدَّرها[5].

---

(١) ديوان عنترة ص١٨، وشرح المعلقات للنحاس ٢/ ١٦، وللتبريزي ص٢٢٠، وللزوزني ص١٤٠، وأمالي القالي ٢/ ٢٩٦، ومقاييس اللغة ١/ ٦٧، وأساس البلاغة (ثرر)، والبحر ٥/ ٥٤٢. ورواية الديوان وشروح المعلقات: جادت عليه كل بكر حرة، وروايته في جميع المصادر عدا البحر: ... كلَّ قرارة كالدرهم. والبكر: هي السحابة في أول الربيع التي لم تمطر. والقرارة: هي الموضع المطمئن من الأرض يجتمع فيه السيل. والعين هنا: مطر أيام لا يقلع. والثرَّة: الغزير. وقوله: كالدرهم. شبه بياض الماء واستدارته حين امتلأت الحديقة منه بالدرهم. شرح أبيات المغني للبغدادي ٤/ ٢٢٦.

(٢) التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٨٢. وقرأ بها أيضاً ـ من العشرة ـ أبو جعفر.

(٣) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٥١، وللزجاج ٢/ ٢٨٣.

(٤) هي قراءة الحسن وأبي رجاء وأبي حيوة. البحر المحيط ٤/ ٢٠٦.

(٥) وهو الحوفي كما في البحر المحيط ٤/ ٢٠٦، والدر المصون ٥/ ١١٤.

وعُلِّلَ هذا الحكمُ بسوءِ استعدادِهم الثابت أزلاً في علم الله تعالى المتعلِّقِ بالأشياء حسبما هي عليه في نفس الأمر.

وعلَّله البعض[١] بسبق القضاء عليهم بالكفر. واعترَضَ عليه بعضُ الأفاضل بأنَّ فيه تعليلَ الحوادث بالتقدير الأزليّ. ولا يَخْفَى فسادُه، وعلَّله ببطلان استعدادهم وتبدُّلِ فطرتهم القابلةِ بسوء اختيارهم، وتبعَهُ في ذلك شيخ الإسلام، وعلَّله بتماديهم في العصيان، وغلوِّهم وتمرُّدهم في الطغيان، معترضاً على ما ذُكِر[٢] بأنَّه من الأحكام المترتِّبَة على التمادي المذكور، حسبما ينبئُ عنه قوله تعالى: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.

وتعقَّب ذلك الشهابُ قائلاً: إنَّه ليس بشيءٍ؛ لأنَّ ما ذُكِرَ على مذهب الأشعريِّ القائل بأنَّه لا تأثيرَ لاختيار العبد وإن قارنَ الفعلَ عنده. ولا يَلْزمُ الجبر ـ كما يُتوهَّم ـ على ما حقَّقه أهل الأصول. ولا خفاء في كون القضاء الأزليِّ سبباً لوقوع الحوادث، ولا فسادَ فيه، وأمَّا سوءُ اختيار العبد فمسبَّبٌ[٣] للقضاء الأزليِّ، وتحقيقه كما قيل: إنَّ سوء الاختيار، وإن كان كافياً في عدم وقوع الإيمان، لكنَّه لا قطعَ فيه؛ لجواز أن يحسنَ الاختيارَ بصرفه إلى الإيمان بدل صرفه إلى الكفر، فكان سوءُ اختياره فيما لا يزالُ مسبَّباً[٤] للقضاء بكفره في الأزل، فبعد القضاء يكونُ الواقعُ منه الكفر حتماً، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]. اهـ.

وأنا أقول ـ وإن أنكر علي أرباب الفضول[٥] ـ: المُعَلِّلُ بسوءِ الاستعداد هو السالكُ مسلكَ السداد، وتحقيق ذلك: أنَّه قد حقَّق كثيرٌ من الراسخين، وأهل الكشف الكاملين، أنَّ ماهيات الممكناتِ المعلومة لله تعالى أزلاً معدوماتٌ متميِّزةٌ في نفسها تميُّزاً[٦] ذاتياً غيرَ مجعولٍ؛ لِمَا حُقِّقَ من توقُّفِ العلم بها على ذلك

---

(١) وهو الإمام البيضاوي. ينظر تفسيره مع حاشية الشهاب ٤/ ١١٤.

(٢) أي: من القول بسبق القضاء عليهم بالكفر. تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٤.

(٣) في الأصل و(م): فسبب. والتصويب من حاشية الشهاب ٤/ ١١٤.

(٤) في الأصل و(م): سبباً.

(٥) بعدها في (م): إن.

(٦) في (م): تمييزاً.

التميُّز، وإنَّما المجعول صورها الوجوديَّة الحادثة، وأنَّ لها استعداداتٍ ذاتيَّةً غيرَ مجعولةٍ، تختلف اقتضاءاتها؛ فمنها ما يقتضي اختيار الإيمان والطاعة، ومنها ما يقتضي اختيار الكفر والمعصية. والعلم الإلهيُّ متعلِّقٌ بها، كاشفٌ لها على ما هي عليه في أنفسها؛ من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمُها إلَّا هو، واختلافِ مقتضيات تلك الاستعدادت، فإذا تعلَّق العلم الإلهيُّ بها على ما هي عليه ممَّا يقتضيه استعدادُها من اختيار أحد الطرفين الممكنين ـ أعني: الإيمانَ والطاعة، أو: الكفر والمعصية ـ تعلَّقت الإرادة الإلهيَّة بهذا الذي اختاره العبدُ حال عدمه بمقتضى استعداده ـ تفضُّلاً ورحمةً لا وجوباً؛ لغناه الذاتيِّ عن العالمين المصحِّحِ لصرف اختيار العبد إلى الطرف الآخر الممكنِ بالذات إن شاء ـ فيصير مرادُ العباد بعد تعلُّق الإرادة الإلهيَّة مراداً لله(١) تعالى.

ومن هذا يظهر أنَّ اختيارَهم الأزليَّ بمقتضى استعدادهم متبوعٌ للعلمِ المتبوع للإرادة؛ مراعاةً للحكمة تفضُّلاً، وأنَّ اختيارَهم فيما لا يزال تابعٌ للإرادة الأزليَّة المتعلِّقة باختيارهم لما اختاروه، فهم مجبورون فيما لا يزال في عين اختيارهم، أي: مُساقون إلى أنْ يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم، لا بالإكراه والجبر ـ ومنه يتَّضحُ معنى قولِ أمير المؤمنين عليٍّ كرم الله تعالى وجهه: إنَّ الله تعالى لم يُعْصَ مغلوباً، ولم يُطَعْ مكرهاً، ولم يملك تفويضاً ـ ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الأزلي؛ لأنَّه سابقُ الرتبة على العلم السابقِ على تعلُّق الإرادة، والجبر تابعٌ للإرادة التابعة(٢) للعلم التابع للمعلوم، الذي هو هنا اختيارهم الأزليُّ، فيمتنعُ أن يكون تابعاً لما هو متأخِّرٌ عنه بمراتب، فمن وجد خيراً فليحمد الله تعالى؛ لأنَّه سبحانه متفضِّلٌ بايجادِ ما اختارُوه، لا يجب عليه مراعاةُ الحكمةِ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنَّ إلَّا نفسه؛ لأنَّ إرادته جلَّ شأنه لم تتعلَّق بما صدر منهم من الأفعال إلَّا لكونهم اختارُوها أزلاً بمقتضى استعدادهم، فاختارها تعالى مراعاةً للحكمة تفضُّلاً، والعبادُ كاسبونَ بالله تعالى، إذ لا كسب إلَّا بقوَّةٍ ولا قوَّة إلا بالله العليِّ العظيم، و اللهُ تعالى خالقُ أعمالهم بهم؛ لأنَّه سبحانه أخبر بأنَّه خالق أعمالهم مع

---

(١) في (م): مراد الله.
(٢) في الأصل و(م): التابع. والمثبت هو الصواب، والعبارة سلفت على الصواب ١/ ٣٩٣.

نسبة العمل إليهم، المتبادرِ منها صدورُها منهم باختيارهم، وذلك يقتضي أنَّ المخلوقَ لله تعالى بالعبد عينُ مكسوبِ العبد بالله تعالى، ولا منافاةَ بين كون الأعمال مخلوقةً لله تعالى، وبين كونها مكسوبةً لهم بقدرتهم واختيارهم.

وما شاعَ عن الأشعريِّ من أنَّه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً، وإنَّما هي مقارِنةٌ للفعل، وهو بمحضِ قدرة الله تعالى، فممَّا لا يكاد يُقبل عند المحقِّقين المحقِّين. وقدرةُ العبدِ عندهم مؤثِّرةٌ بإذن الله تعالى، لا استقلالاً كما يزعمه المعتزلة، ولا غيرُ مؤثِّرةٍ كما نُسِبَ إلى الأشعريِّ، ولا هي منفيَّةٌ بالكليَّة، كما يقوله الجبريَّةُ. وهذا بحثٌ مفروغٌ منه، وقد أشرنا إليه في أوائل التفسير، وليس غرضُنا هنا سوى تحقيق أنَّ عدم إيمان الكفَّار إنَّما هو لسوءِ استعدادهم الأزليّ، الغيرِ المجعول، المتبوع للعلم المتبوعِ للإرادة؛ ليُعْلَم منه ما في كلام الشهاب وغيرِه. وقد حصلَ ذلك بتوفيقه تعالى عند من تأمَّل وأنصف.

﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ استثناءٌ من أعمِّ الأحوال، فإن لُوحِظ أنَّ جميعَ أحوالهم شاملةٌ لحال تعلُّق المشيئةِ بهم، فهو متَّصل. وإن لم يُلاحظ؛ لأنَّ حال المشيئة ليس من أحوالهم، كان منقطعاً. أي: لكن إن شاء الله تعالى آمنوا. واستبعدَهُ أبو حيان[1]. وقيل: هو استثناءٌ من أعمِّ الأزمانِ. وهو خلافُ الظاهر.

والالتفاتُ إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروعة. أي: ما كانوا ليؤمنوا بعد اجتماع ما ذُكرَ من الأمور الموجبَة للإيمان في حالٍ من الأحوال إلَّا في حال مشيئته تعالى إيمانَهم، والمرادُ بيان استحالة وقوع إيمانهم بناءً على استحالة وقوع المشيئة، كما يدلُّ عليه السِّباق واللحاق.

﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَجۡهَلُونَ ١١١﴾ استدراكٌ[2] من مضمون الشَّرطيَّة بعد ورود الاستثناء، وضميرُ الجمع للمسلمين أو للمُقْسِمين، والمعنى أنَّ حالَهم كما شُرح، ولكنَّ أكثرَ المسلمينَ يجهلون عدمَ إيمانهم عند مجيء الآيات؛ لجهلهم عدم مشيئته تعالى لإيمانهم، فيتمنَّون مجيئَها طمعاً فيما لا يكون.

---

(١) في البحر المحيط ٤/ ٢٠٦.

(٢) في الأصل و(م): استثناء. والتصويب من تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٥.

أو: ولكنَّ المشركينَ يجهلون عدمَ إيمانهم عندَ مجيء الآيات؛ لجهلهم عدمَ مشيئته تعالى لإيمانهم حينئذٍ، فيقسمون بالله تعالى جهدَ أيمانهم على ما لا يكادُ يوجد أصلاً.

فالجملةُ على الأول ـ كما قال بعضُ المحققين ـ مقرِّرةٌ لمضمون قوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ إلخ على القراءة المشهورة. وعلى الثاني: بيانٌ لمنشأ خطأ المقسِمين، ومناطِ إقسامهم على تلك القراءة أيضاً، وتقريرٌ له على قراءةِ «لا تؤمنون» بالفوقانية، وكذا على قراءةِ: «وما يشعرهم أنها إذا جاءت لا يؤمنون».

واستدلَّ أهل السنة بالآية على أنَّ الله تعالى يشاءُ من الكافر كفرَه، وقرّر ذلك بأنَّه سبحانه لمَّا ذكر أنَّهم لا يؤمنون إلَّا أن يشاء الله تعالى إيمانهم، دلَّ على أنَّه جلَّ شأنُه ما شاء إيمانهم، بل كفرَهم.

وأجاب عنه المعتزلة بأنَّ المراد: إلَّا أنْ يشاء مشيئةَ قسرٍ وإكراه، وعدمُ إيمانهم يستلزمُ عدم المشيئة القسريَّة؛ وهي لا تستلزمُ عدم المشيئةِ مطلقاً.

واستدلَّ بها الجبائيُّ على حدوثِ مشيئتهِ تعالى، وإلا يلزم قِدمُ ما دلَّ الحسُّ على حدوثهِ. وأهلُ السنَّة تفصَّوا[1] عن ذلك بدعوى أنَّ تعلُّقَها بإحداث ذلك المحدثِ في الحال إضافةٌ حادثةٌ. فتأمَّل جميعَ ذلك.

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ كلامٌ مستأنفٌ[2] مسوقٌ لتسليةِ رسولِ الله ﷺ عمَّا يشاهده من عداوة قريش، وما بنَوا عليها من الأقاويل والأفاعيل.

و «ذلك» إشارةٌ إلى ما يُفهَم ممَّا تقدَّم، والكافُ في موضع نصبٍ على أنَّه نعتٌ لمصدرٍ مؤكِّدٍ لما بعدَه، والتقديمُ للقصر المفيدِ للمبالغة، و«عدوّاً» بمعنى أعداء، كما في قوله:

إذا أنا لم أنفعْ صديقي بودِّه ... فإنَّ عدوِّي لم يضرَّهم بغضِي[3]

---

(١) أي: تخلَّصوا. القاموس (فصى).

(٢) في (م): مبتدأ.

(٣) هو للنابغة الشيباني كما في ديوانه ص٢٣٨. ونسبه له أيضاً أبو بكر الأنباري في الزاهر ٢١٨/١. وجاء البيت أيضاً في ديوان النابغة الذبياني في الأبيات المفردة ص١٣٠.

أي: مثلَ ذلك الجعل في حقِّك، حيث جعلنا لك أعداءً يُضَادُّونك[1] ولا يؤمنون، ويبغونَك الغوائلَ، ويَجهدُون في إبطال أمرك، جعلنَا لكلِّ نبيٍّ تقدَّمك [عدوًّا] فعلُوا معهم نحوَ ما فعلَ معك أعداؤك، لا جعلاً أنقصَ منه.

وجعلَهُ الإمامُ على هذا الوجه عطفاً على معنى ما تقدَّم من الكلام. ولعلَّه ليس المرادُ منه العطفَ الاصطلاحيَّ، وجوَّز أن يكون مرتبطاً بقوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] أي: كما فعلنَا ذلك، جعلنا لكلِّ نبيٍّ عدوّاً[2]. وفيه بُعد.

وأيًّا ما كان فالآية ظاهرةٌ فيما ذهب إليه أهل السنَّة من أنَّ الله تعالى خالق الشرِّ، كما أنَّه خالق الخير.

وحملُها على أنَّ المراد بها: وكما خلَّينا بينك وبينَ أعدائك، كذلك فعلنا بمن قبلكَ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأعدائِهم، لم نمنعْهُم من العداوة؛ لما فيه من الامتحانِ الذي هو سببُ ظهور الثبات والصبر، وكثرةِ الثواب والأجر = خلافُ الظاهر. ومثله قول أبي بكرٍ الأصم: إنَّ هذا الجعلَ بطريق التسبُّب، حيث أرسلَ سبحانه الأنبياء عليهم السلام، وخصَّهم بالمعجزات، فحسدهم مَن حسدهم، وصار ذلك سبباً للعداوة القويَّة، ونظيرُ ذلك قولُ المتنبي:

فأنت الذي صيّرتهم [ليَ] حُسَّدا[3]

وقيل: المرادُ: كما أمرناك بعداوةِ قومك من المشركين، كذلك أمرنَا من قبلَك من الأنبياء بمعاداةِ نحو أولئك، أو: كما أخبرناكَ بعداوةِ المشركين، وحكمْنَا بذلك، أخبرنَا الأنبياءَ بعداوة أعدائِهم، وحكمنا بذلك. والكلُّ ليس بشيءٍ، وهكذا غالب تأويلاتِ المعتزلة.

---

(١) في (م): أيضاً دونك، والمثبت من الأصل وتفسير أبي السعود ٣/ ١٧٥، وما سيأتي بين حاصرتين منه.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ١٥٢-١٥٣.

(٣) ديوان المتنبي ٢/ ١٣، وما بين حاصرتين منه. وصدره:

أَزِلْ حسدَ الحُسَّاد عنِّي بكَبْتِهم

﴿شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ أي: مردةَ النوعين، كما روي عن الحسن وقتادة ومجاهد على أنَّ الإضافةَ بمعنى مِنْ البيانية.

وقيل: هي إضافةُ الصفة للموصوف، والأصل: الإنسُ والجنُّ الشياطين.

وقيل: هي بمعنى اللام، أي: الشياطين [التي][1] للإنس والجن. وفي تفسير الكلبيِّ عن ابن عباس ما يؤيِّده، فإنَّه رُوي عنه أنَّه قال: إنَّ إبليسَ عليه اللعنة جعلَ جنده فريقين، فبعث فريقاً منهم إلى الإنس، وفريقاً منهم[2] إلى الجن.

وفي روايةٍ أخرى عنه: أنَّ الجنَّ هم الجانُّ، وليسوا بشياطين، والشياطينُ ولدُ إبليس، وهم لا يموتون إلَّا معه، والجنُّ يموتون، ومنهم المؤمنُ والكافر.

وهو نصب على البدليَّة من «عدوّاً»؛ والجعلُ متعدٍّ إلى واحدٍ، أو إلى اثنين؛ وهو أوَّلُ مفعولَيه، قُدِّم عليه الثاني مسارعةً إلى بيان العداوة. واللام على التقديرين متعلِّقةٌ بالجعل، أو بمحذوفٍ وقع حالاً من «عدوّاً»، قُدِّمَ عليه لنكارته، وجُوِّز أن يكون متعلقاً به، وقُدِّم عليه للاهتمام، وأن يكون نصبُ «شياطين» بفعلٍ مقدَّرٍ.

وقوله سبحانه: ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ كلامٌ مستأنفٌ مسوقٌ لبيان أحكام عداوتهم، أو حالٌ من «شياطين»، أو صفةٌ لـ «عدوّ»، وجمعُ الضمير باعتبار المعنى، كما في البيت السابق. وأصل الوحي كما قال الراغب[3]: الإشارةُ السريعةُ، ولتَضمُّن السرعةِ قيل: أمرٌ وَحِيٌّ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمزِ والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مُجرَّدٍ عن التركيب، وبإشارة بعضِ الجوارح، وبالكتابة أيضاً. والمعنى هنا: يُلقي ويوسوسُ شياطين الجنِّ إلى شياطين الإنس، أو بعضُ كلٍّ من الفريقين إلى الآخر.

﴿زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ﴾ أي: المزوَّق من الكلام الباطل منه. وأصلُ الزخرف الزينةُ المزوَّقةُ، ومنه قيل للذهب: زخرفٌ. وقال بعضهم: أصلُ معنى الزخرف الذهب، ولمَّا كان حسناً في الأعين، قيل لكلِّ زينةٍ: زخرفة، وقد يخصُّ بالباطل.

---

(١) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٥.
(٢) في (م): آخر.
(٣) في المفردات (وحي).

﴿غُرُورًا﴾ مفعول له، أي: ليغرُّوهم. أو مصدرٌ في موقع الحال، أي: غارِّين. أو مصدرٌ لفعلٍ مقدَّرٍ هو حالٌ من فاعلِ «يوحي» أي: يغرُّون غروراً.

وفسَّر الزمخشريُّ[١] الغرورَ بالخداعِ والأخذ على غِرَّةٍ، ونُسِبَ للراغبِ[٢] أنَّه قال: يقال: غرَّه غروراً، كأنَّما طواه على غِرِّه ـ بكسر الغين المعجمة وتشديد الراء[٣] ـ وهو طيُّه الأول.

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ رجوعٌ ـ كما قيل ـ إلى بيان الشؤون الجارية بينَه عليه الصلاة والسلام وبين قومِه، المفهومةِ من حكاية ما جرى بين الأنبياء عليهم السلام وبين أُمَمِهم، كما يُنبئُ عنه الالتفاتُ، والتعرُّضُ لوصفِ الربوبيَّة مع الإضافةِ إلى ضميره عليه الصلاة والسلام، المعربةِ عن كمالِ اللطف في التسلية.

والضميرُ المنصوب في «فعلوه» عائدٌ إلى عداوتهم له ﷺ، وإيحاءِ بعضهم إلى بعض مُزَخرَفاتِ الأقاويلِ الباطلةِ المتعلِّقةِ بأمره عليه الصلاة والسلام باعتبار انفهامِ ذلك مما تقدَّم. وأمرُ الإفراد سهلٌ. وقيل: إنه عائدٌ إلى ما ذُكر من معاداةِ الأنبياء عليهم السلام، وإيحاءُ الزخارف أعمُّ من أن تكون في أمره ﷺ وأمورِ إخوانه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وفيه أنَّ قوله تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾ كالصريح في أنَّ المرادَ بهم الكفرةُ المعاصرونَ له عليه الصلاة والسلام.

وقيل: هو عائدٌ إلى الإيحاء، أو الزخرف، أو الغرور. وفي أخذ ذلك عامّاً أو خاصّاً احتمالان، لا يخفَى الأَوْلَى منهما.

ومفعول المشيئة محذوفٌ، أي: عَدَمَ ما ذكر، ولا إشكالَ في جعل العدم الخاصِّ مُتعلَّقَ المشيئة.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٤٥.

(٢) بنحوه في مفرداته (غرر)، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٣/ ١١٥.

(٣) كذا نقل المصنف عن الشهاب، ولم تقيد في مفردات الراغب، وقيدها صاحب اللسان والتاج (غرر) بالفتح. قال صاحب التاج: ومن المجاز: طويتُ الثوب على غَرِّهِ بالفتح، أي: على كسره الأول.

وقدَّره بعضُهم: إيمانَهم. واعتُرِضَ بأنَّ القاعدة المستمرَّة أنَّ مفعول المشيئة عند وقوعها شرطاً يكون مضمونَ الجزاء، كما في علم المعاني، وهو هنا «ما فعلوه».

وتُعقِّبَ بأنَّه(١) هاهنا ذكر [فِعْل](٢) المشيئة ـ فيما تقدَّمَ ـ متعلِّقاً بشيءٍ، وهو الإيمان، كما أُشيرَ إليه، ثمَّ ذُكِرَ في حيِّز الشرط بدون متعلَّق، فالظاهر أنَّه يجوزُ أنْ يُقدَّرَ متعلَّقُه مضمونَ الجزاء، وأنْ يُقَدَّرَ ما عُلِّق به فعلُ المشيئة سابقاً، ولا بأسَ بمراعاةِ كلٍّ من الأمرين بحسَب ما يقتضيه الحال. والمذكورُ في المعاني إنَّما هو فيما لم يتكرَّر فيه فعلُ المشيئة، ولم يكن قرينةٌ غيرُ الجزاء، فليُعرف ذلك فإنَّه بديع.

والأولَى عندي اعتبارُ مضمونِ الجزاء مطلقاً.

وإنَّما قال سبحانه هنا: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ وفيما يأتي: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام:١٣٧] فغايرَ بين الاسمين في المحلَّين؛ لما ذكره(٣) بعضهم؛ وهو أنَّ ما قبلَ هذه الآية من عداوتهم له عليه الصلاة والسلام ـ كسائرِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ التي لو شاء الله منعَهم عنها، فلا يَصِلُون إلى المضرَّة أصلاً ـ يقتضي ذكرَه جلَّ شأنه بهذا العنوان؛ إشارةً إلى أنَّه مُربِّيه عليه الصلاة والسلام في كنفِ حمايته، وإنَّما لم يفعل سبحانه ذلك لأمرٍ اقتضته حكمته. وأمَّا الآيةُ الأخرى، فذكر قبلها إشراكهم، فناسب ذكرَه عزَّ اسمُه بعنوانِ الألوهيَّةِ التي تقتضي عدمَ الإشراك(٤).

فكأنَّه قيل هاهنا: إذا كان ما فعلُوه من إحكام عداوتك من فنون المفاسد بمشيئة ربِّك جلَّ شأنه؛ الذي لم تزل في كنف حمايته وظِلِّ تربيته، فاتركهم وافتراءَهم ـ أو وما يفترونَه ـ من أنواع المكايد، ولا تبال به، فإنَّ لهم في ذلك عقوباتٍ شديدة، ولك عواقبُ حميدة؛ لابتناء مشيئته سبحانه على الحِكَم البالغة البتة.

﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ﴾ أي: إلى زخرفِ القول، وقيل: الضميرُ للوحي، أو للغرور، أو للعداوة؛ لأنَّها بمعنى التعادي، والواو للعطف، وما بعدها عطف على

---

(١) في الأصل: بأن.

(٢) ما بين حاصرتين من حاشية الشهاب ٤/ ١١٥.

(٣) في (م): ذكر.

(٤) في (م): الاشتراك.

«غروراً» بناءً على أنه مفعولٌ له، فيكونُ علَّةً أخرى للإيحاء، وما في البين اعتراض، وإنَّما لم يُنصب لفقد شرط النصب، إذ الغرورُ فعلُ المُوحي وصغو الأفئدة فعلُ الموحَى إليه، وهو على الوجهين الأخيرين عِلَّةٌ لفعلٍ محذوفٍ يدور عليه المقام، أي: وليكونَ ذلك جعلنا ما جعلنا.

وأصلُ الصغو كما قال الراغب[1]: الميل. يقال: صَغَتِ الشمسُ والنجوم صَغْواً: مالت للغروب، وصَغَيْتُ[2] الإناءَ، وأصغيتُه، وأصغيتُ إلى فلانٍ، ملتُ بسمعي نحوه، وحُكي: صَغوتُ إليه، أصْغُو، وأَصْغَى صَغْواً وصُغِيّاً، وقيل: صَغَيْتُ أَصْغَى، وأصْغَيتُ أُصْغِي.

وفي «القاموس»[3] صغا يَصْغُو ويَصْغَى صَغْواً، وصَغِيَ يَصْغَى صَغاً وصُغِيّاً: مال.

وذكر بعضُ الفضلاء أنَّ هذا الفعل ممَّا جاءَ واويّاً ويائيّاً، فقيل: يَصْغُو ويَصْغَى؛ ويقال في مصدره: صغْياً بالفتح والكسر. وزاد الفرَّاء: صُغِيّاً وصُغُوّاً، بالياء والواو مشددتين، ويقال: إنَّ أصغَى مثله[4].

والمراد هنا: ولتميلَ إليه.

﴿أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ أي: على الوجه الواجب. وخُصَّ عدم إيمانهم بها دون ما عداها من الأمور التي يجبُ الإيمانُ بها وهم بها كافرون ـ قال مولانا شيخُ الإسلام ـ: إشعاراً بما هو المدار في صَغْو أفئدتهم إلى ما يُلْقَى إليهم، فإنَّ لذَّات الآخرة محفوفةٌ في هذه النشأةِ بالمكاره، وآلامَها مزيَّنةٌ بالشهوات، فالذين لا يؤمنونَ بها وبأحوالِ ما فيها، لا يدرونَ أنَّ وراء تلك المكاره لذَّاتٍ، ودونَ هذه الشهوات آلاماً، وإنَّما ينظرون [إلى] ما بدا لهم في الدنيا باديَ الرأي، فهم مضطرُّون إلى حبِّ الشهوات التي من جملتها مزخرفَاتُ الأقاويل ومموَّهات الأباطيل، وأمَّا المؤمنون بها، فحيث كانوا واقفينَ على حقيقة الحال، ناظرينَ إلى

---

(١) في المفردات (صغا).
(٢) في الأصل و(م): وصغت. والتصويب من المفردات (صغا). وينظر لسان العرب (صغا).
(٣) مادة (صغا).
(٤) حاشية الشهاب ٤/١١٦، وينظر الدر المصون ٥/١١٩.

عواقب الأمور، لمْ يُتصوَّر منهم الميلُ إلى تلك المزخرفات؛ لعلمهم ببطلانها ووخامةِ عاقبتها[1]. اهـ.

والآيةُ حجَّةٌ على المعتزلة في وجه. وأجاب الكعبيُّ بأنَّ اللام للعاقبة، وليست للتعليل بوجهٍ. وهو خلافُ الظاهر.

وقال غيره: إنَّها لامُ القسم، كُسِرت لمَّا لم يؤكَّد الفعل بالنون. واعتُرِضَ بأنَّ النون حذفت ولامُ القسم باقيةٌ على فتحها، كقوله:

لئنْ تكُ قد ضاقَتْ عليَّ بيوتكم لَيَعْلَمُ ربِّي أنَّ بيتيَ واسعُ[2]

بفتح لام ليعلم، نعم حُكي عن بعض العرب كسرُ لام جواب القسم الداخلة على المضارع، كقوله:

لِتُغْنيَ عني ذا إنائكَ أجمعَا[3]

وهو غيرُ مجمعٍ عليه أيضاً، فإنَّ أناساً أنكروا ورود ذلك، وجعلوا اللام في البيت للتعليل، والجوابُ محذوف، أي: لتَشربنَّ لتغنيَ عني. واستشهدَ الأخفشُ[4] بالبيت على إجابة القسم بلام كي.

وقال الرضيُّ: لا يجوزُ عند البصريين في جواب القسم الاكتفاءُ بلام الجواب عن نون التوكيد، إلَّا في الضرورة.

وعن الجبائيِّ أنَّ اللام هنا لامُ الأمر، والمرادُ منه التهديد، أو التخليةُ، واستعمالُ الأمر في ذلك كثير.

واعتُرِضَ بأنَّها لو كانت لامَ الأمر، لحذف حرفُ العلَّة.

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٦. وما سلف بين حاصرتين منه.

(٢) أورده الفراء في معاني القرآن ١/ ٦٦، و٢/ ١٣١ وقال: وأنشدني الكسائي للكميت بن معروف. اهـ. وهو أيضاً في تفسير الطبري ٢/ ٣٦٥، وخزانة الأدب ١٠/ ٦٨. وجاء في المصادر السالفة بلفظ: ضاقت عليكم. والبيت بالرواية التي ذكرها المصنف في حاشية الشهاب ٤/ ١١٦، وعنه نقل.

(٣) هو عجز بيت لحريث بن عَنَّاب الطائي، وسلف ٥/ ١٨.

(٤) في معاني القرآن له ٢/ ٥٥٧-٥٥٨.

وأُجيبَ بأنَّ حرف العلَّة قد يثبت[١] في مثله، كما خُرِّج عليه قراءةُ: «أرسلْه معنا غداً نرتعي ونلعب»[٢] [يوسف:١٢]، و«إنَّه من يتَّقي ويصبر»[٣] [يوسف:٩٠] فليكنْ هذا كذلك، ويؤيِّد أنَّها لامُ الأمر أنه قُرِئَ بحذفِ حرفِ العلَّة[٤].

وقرأ الحسنُ بتسكين اللام في هذا وفي الفعلين بعدَه[٥]. فدعوى أنَّ ضعفَ كونها للأمر أظهرُ من ضعفِ الوجهين الأوَّلين غيرُ ظاهرة.

واستدلَّ أصحابُنا بإسنادِ الصغوِ إلى الأفئدة على أنَّ البنية ليست شرطاً للحياة، فالحيُّ عندهم هو الجزءُ الذي قامت به الحياة، والعالِمُ هو الجزء الذي قام به العلم. وقالت المعتزلة: الحيُّ والعالِمُ هو الجملةُ، لا ذلك الجزء، والإسنادُ هنا مجازيٌّ.

﴿وَلِيَرْضَوْهُ﴾ لأنفسهم بعدما مالت إليه أفئدتُهم.

﴿وَلِيَقْتَرِفُوا﴾ أي: ليكتسبوا، قال الراغب: أصلُ القرف والاقتراف: قَشْرُ اللِّحاء عن الشجرة، والجليدة عن الجرح، وما يُؤخَذُ منه: قِرفٌ، واستعير الاقتراف للاكتساب؛ حسنى أو سوأى، وفي الإساءة أكثرُ استعمالاً، ولهذا يقال: الاعترافُ يزيلُ الاقتراف، ويقال: قَرَفْتُ فلاناً بكذا، إذا عبتَه به واتهمتَه؛ وقد حُمِلَ على ذلك ما هنا[٦]. وفيه بعد.

ومثلُه ما نُقِلَ عن الزجَّاج[٧] أنَّ المعنى فيه: وليختلقُوا وليكذبوا.

﴿مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ أي: الذي هم مقترفُوه من القبائح التي لا يليقُ ذكرها. وجُوِّزَ أنْ تكون «ما» موصوفةً، والعائدُ محذوفٌ أيضاً. وأنْ تكون مصدريَّةً، فلا حاجةَ إلى تقدير عائد.

---

(١) في الأصل: ثبت، والمثبت من (م) وحاشية الشهاب ٤/ ١١٦.

(٢) قرأ بها قنبل بخلف عنه، كما سيأتي في موضعه. وانظر النشر ٢/ ٢٩٣.

(٣) قرأ بها قنبل. كما في النشر ٢/ ٢٩٧.

(٤) أوردها الشهاب في حاشيته ٤/ ١١٦ دون نسبة.

(٥) القراءات الشاذة ص٤٠، والمحتسب ١/ ٢٢٧، والبحر المحيط ٤/ ٢٠٨.

(٦) المفردات (قرف).

(٧) في معاني القرآن له ٢/ ٢٨٥.

﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ كلامٌ مستأنفٌ على إرادة القول، والهمزةُ للإنكار، والفاء للعطف على مقدَّرٍ يقتضيه المقام، أي: قل لهم يا محمد: أأميل إلى زخارف الشياطين، أو أعدلُ عن الطريق المستقيم، فأطلب حَكَماً غيرَ الله تعالى يحكمُ بيني وبينكم، ويَفصلُ المحقَّ منَّا من المبطل؟!

وقيل: إنَّ مشركي قريشٍ قالوا لرسول الله ﷺ: اجعل بيننا وبينك حَكَماً من أحبار اليهود أو من أساقفة النصارى؛ ليخبرنا عنك بما في كتابهم من أمرك، فنزلت[1]. وإسنادُ الابتغاء المنكَر لنفسِه الشريفة ﷺ لا إلى المشركين كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣] مع أنَّهم الباغون؛ لإظهارِ كمال النصفة، أو لمراعاةِ قولهم: اجعل بيننا وبينك حكماً.

و «غير» مفعولُ «أبتغي»، و«حَكماً» حالٌ منه، وقيل: تمييزٌ لما في «غير» من الإبهام كقولهم: إنَّ لنا إبلاً غيرَها، وقيل: مفعول له. وأُوْلِيَ المفعولُ همزةَ الاستفهام دون الفعل؛ لأنَّ الإنكارَ إنَّما هو في ابتغاء غير الله تعالى حكماً، لا في مطلق الابتغاء، فكان أولَى بالتقديم وأهم.

وقيل: تقديمُه للتخصيص. وحُمِلَ على أنَّ المرادَ تخصيصُ الإنكار، لا إنكار التخصيص.

وقيل: في تقديمه إيماءٌ إلى وجوبِ تخصيصِه تعالى بالابتغاءِ، والرِّضى بكونه حَكماً.

وجُوِّزَ أن يكون «غير» حالاً من «حَكماً»، وحكماً مفعولُ «أبتغي»، والتقديمُ لكونه مصبَّ الإنكار.

والحَكَمُ يُقَال للواحدِ والجمع، كما قال الراغب[2]، وصرَّح هو وغيرُه بأنَّه أبلغُ من الحاكم، لا مساوٍ له كما نقل الواحديُّ عن أهل اللغة. وعُلِّل بأنَّه صفةٌ مشبَّهةٌ تفيدُ ثبوتَ معناها، ولذا لا يوصَفُ به إلَّا العادلُ أو من تكرَّرَ منه الحكم[3].

---

(١) أورده الماوردي في النكت والعيون ٢/ ١٦٠، وأبو السعود ٣/ ١٧٧، وعنه نقل المصنف.

(٢) في المفردات (حكم).

(٣) ينظر تفسير الرازي ١٣/ ١٥٩، وحاشية الشهاب ٤/ ١١٦.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ جملةٌ حاليَّةٌ مؤكِّدةٌ للإنكار، ونسبةُ الإنزال إليهم خاصَّةً مع أنَّ مقتضى المقامِ إظهارُ تساوي نسبتِهِ إلى المتحاكمين؛ لاستمالتهم نحو المُنْزل واستنزالِهِم إلى قَبولِ حكمه بإيهام قوَّة نسبتِهِ إليهم. وقيل: لأنَّ ذلك أوفقُ بصدرِ الآية؛ بناءً على أنَّ المرادَ بها الإنكارُ عليهم، وإنْ عبَّر بما عبَّر إظهاراً للنَّصفة، ونظيرُ ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: ٢٢].

ومعنى الآية عند بعضِ المحققين: أغيرَه تعالى أبتغي حكماً، والحالُ أنَّه هو الذي أنزلَ إليكم الكتاب[١] ـ وأنتم أمَّةٌ أميَّةٌ لا تدرونَ ما تأتونَ وما تذرون ـ القرآنَ الناطقَ بالحقِّ والصوابِ، الحقيقَ بأن يُخَصَّ به اسمُ الكتاب. ﴿مُفَصَّلًا﴾ أي: مبيَّناً فيه الحقُّ والباطل، والحلالُ والحرام، وغير ذلك من الأحكام بحيثُ لم يَبْقَ في أمر الدين شيءٌ من التخليط والإبهام، فأيُّ حاجةٍ بعد ذلك إلى الحَكَم؟ ثمَّ قال: وهذا كما ترى صريحٌ في أنَّ القرآنَ الكريم كافٍ في أمر الدين، مُغْنٍ عن غيره ببيانه وتفصيله. وأمَّا أن يكونَ لإعجازه دخلٌ في ذلك ـ كما قيل ـ فلا. اهـ[٢].

ولا يخفى أنَّ ملاحظةَ الإعجاز أمرٌ مطلوبٌ على تقدير كون الآية مرتبطةً معنًى بقوله سبحانه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِٱللَّهِ﴾ الآية [١٠٩ من هذه السورة]، وبيانُ ذلك على ما ذكرهُ الإمام: أنَّه سبحانه وتعالى لمَّا حكى عن الكفار أنَّهم أقسموا بالله جهدَ أيمانِهم لئن جاءتهم آيةٌ ليؤمنُنَّ بها، أجابَ عنه جلَّ شأنه بأنَّه لا فائدة في إظهار تلك الآيات؛ لأنَّه تعالى لو أظهرها لبقُوا مصرِّين على كفرهم، ثمَّ إنَّه تعالى بيَّن في هذه الآية أنَّ الدليل الدالَّ على نبوَّته عليه الصلاة والسلام قد حَصَل وكَمَل، فكان ما يطلبونه طلباً للزيادة، وذلك ممَّا لا يجب الالتفاتُ إليه، ثم نبَّه على حصول الدليل من هذه الآية بوجهين:

الأوَّل: أنَّه تعالى أنزل إليه الكتابَ المفصَّل المبيَّنَ، المشتملَ على العلوم الكثيرةِ والفصاحة الكاملة، وقد عَجز الخلقُ عن معارضته، فيكونُ ظهورُ هذا المعجزِ دليلاً على أنَّه تعالى قد حَكَم بنبوَّته، فمعنى الآية: قل يا محمد: إنَّكم

---

(١) قوله: الكتاب، لم يرد في تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٧، والكلام منه.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٧.

تتحكَّمون في طلب سائرِ المعجزاتِ، فهل يجوزُ في العقل أنْ يُطلبَ غيرُ الله سبحانه حكماً؟ فإنَّ كلَّ أحدٍ يقول: إنَّ ذلك غيرُ جائز. ثمَّ قل: إنَّه تعالى حَكم بصحة نبوَّتي حيث خصَّني بمثل هذا الكتاب المفصَّل الكامل البالغ إلى حدِّ الإعجاز.

الثاني: اشتمالُ التوراة والإنجيل على الآيات الدالَّة على أنَّه ﷺ رسول حقّ، وعلى أنَّ القرآنَ كتاب حقّ من عند الله تعالى، وهذا هو المرادُ من الآية بعدُ. اهـ[1].

ووجَّه بعضُهم مدخليَّةَ الإعجاز بأنَّه لا يتمُّ الإلزام إلَّا بالعلم بكون المُنْزَل من عند الله تعالى، وهو يتوقَّفُ على الإعجاز، بحيثُ يستغني عن آيةٍ أخرى دالَّةٍ على صدق دعواه عليه الصلاة والسلام أنَّه من عند الله تعالى، لكن قال: إنَّ في دلالة النظم الكريم على ذلك خفاءً، إلَّا أنْ يقال: الجملةُ الاسميَّةُ الحاليَّةُ تفيدُه لما فيها من الدلالة على ثبوته وتقرُّره في نفسه، أو يُجعلَ الكتابُ بمعنى المعهود إعجازُه. وذكر أنَّ هذا من عدم تدبُّر الآية، إذ المعنى: لا أبتغي حَكماً في شأني وشأن غيري إلَّا اللهَ سبحانه الذي نزَّل الكتاب لذلك، وهو إنَّما يحكَمُ له ﷺ بصدق مُدَّعاه بالإعجاز، فإنَّهم لما طعنوا في نبوَّته عليه الصلاة والسلام، وأقسموا إنْ جاءتهم آيةٌ آمنوا، بيَّن سبحانَه أنَّهم مطبوعٌ على قلوبهم، وأَمَره أن يوبِّخهم، وينكرَ عليهم بقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ﴾ إلخ. أي: أأزيغُ عن الطريق السويِّ، فأَخصَّ غيرَه بالحكم، وهو الذي أنزلَ هذا الكتابَ المعجزَ الذي أفحمكم وألزمَكُم الحجَّةَ، فكفى به سبحانه حاكماً بيني وبينكم، بإنزالِ هذا الكتاب المفصَّل بالآيات البيِّنات من التوحيدِ والنبوَّة وغيرهما، الذي أعجزَكم عن آخركم. ويؤولُ هذا إلى أنَّه ﷺ أجابَهم بالقول بالموجَب؛ لأنَّهم طعنُوا في معجزاته، فبكَّتهم[2] على أحسن وجه، وضمَّ إليه علم أهلِ الكتاب، وعلى هذا فكونُه معجزاً مأخوذٌ من كونِه مُغنياً عمَّا عداه في شأنه وشأنِ غيره على ما أشير إليه.

وهذا له نوعُ قربٍ ممَّا ذكره الإمام. وما أشارَ إليه من ارتباط الآية معنًى بما تقدَّم من قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِٱللَّهِ﴾ إلخ لا يخلو عن حُسْنٍ، إلَّا أنَّ

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ١٥٩.

(٢) في الأصل و(م): فكبتهم. والمثبت من حاشية الشهاب ٤/ ١١٧، والكلام منه. وبكَّته بالحجة تبكيتاً: غلبه. مختار الصحاح (بكت).

دعوى خفاء[1] دلالة النظم الكريم على الإعجاز ممَّا لا خفاءَ في صحَّتها عندي، ولم يظهر ممَّا ذُكِر ما يزيلُ ذلك الخفاء، وكونُ سَوْقِ الآيةِ دليلاً على ملاحظة ذلك غيرُ بعيدٍ عن المأخذ الذي سمعتَه، فتدبَّر.

ومن الناس مَن قال: يحتملُ أنْ يُرادَ بالكتاب التوراة، أي: إنَّه تعالى حكم بيني وبينكم بما أنزلَ فيه مفصَّلاً، حيثُ أخبركم بنبوَّتي، وفصَّلَ فيه علاماتي. وهو كما ترى، والحقُّ ما تقدَّم.

﴿وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ كلامٌ مستأنفٌ غيرُ داخلٍ تحتَ القول المقدَّرِ، مسوقٌ من جهتهِ تعالى لتحقيق حقيَّةِ الكتابِ الذي نيطَ بإنزاله أمرُ الحَكَميَّةِ، وتقريرِ كونه منزَّلاً من عنده عزَّ وجلَّ، وليس المرادُ منه الاستدلالَ على ثبوتِ نبوَّته ﷺ كما يلوح من كلامِ الإمام[2].

والمرادُ بالكتاب التوراةُ والإنجيل، والتعبيرُ عنهما بذلك؛ للإيماء إلى ما بينهما وبينَ القرآن من المجانسةِ المقتضية للاشتراكِ في الحَقيَّةِ والنزولِ من عنده تعالى، مع ما فيه من الإيجاز، والمرادُ بالموصول: إمَّا علماءُ اليهودِ والنصارى، وإمَّا الفريقانِ مطلقاً، والعلماء داخلونَ دخولاً أوليًّا، والإيتاءُ على الأوَّلِ التفهيمُ بالفعل، وعلى الثاني أعمُّ منه ومن التفهيم بالقوة.

وإيراد الطائفتين بعنوان إيتاءِ الكتاب؛ للإيذان بأنَّهم علموا ما علموا من جهة كتابهم.

وقيل: المرادُ بالموصولِ مؤمنو أهل الكتاب.

وعن عطاء أنَّ المرادَ بالكتاب القرآنُ، وبالموصول كبراءُ الصحابة وأهلُ بدر ﷺ. ولا يخفى أنَّه أبعد من الثريا.

والتعرُّض لعنوان الربوبيَّةِ مع الإضافةِ إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفهِ ﷺ مع الإيذانِ بأنَّ نزولَه مِن آثار الربوبيَّة.

---

(١) لفظة: خفاء. ليست في الأصل.

(٢) في تفسيره ١٣/ ١٥٩.

و«مِنْ» لابتداءِ الغاية مجازاً، وهي متعلِّقةٌ بـ «مُنَزَّل»، والباءُ للملابسة، وهي متعلِّقةٌ بمحذوفٍ وقعَ حالاً من الضمير المستكِنِّ في «مُنَزَّل»، أي: متلبساً بالحقِّ.

وقرأ غالبُ السبعة: «مُنْزَلٌ» بالتخفيف من الإنزال[١]. والفرقُ بين أنزل ونزَّل قد أشرنَا إليه فيما مرَّ[٢]، وأنَّ الأولَ دفعيٌّ، والثاني تدريجيٌّ، وأنَّه أكثريٌّ. والقراءةُ بهما تدلُّ على قطع النظرِ عن الفَرْق، وليس إشارةً إلى المعنيين باعتبار إنزاله إلى السماء الدنيا، ثمَّ إنزاله إلى الأرض؛ لأنَّ إنزاله دفعةً إلى السماء ـ على ما قيل ـ لا يعلمه أهل الكتاب.

﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ أي: المتردِّدين في أنَّهم يعلمونَ ذلك؛ لمَّا لا تشاهدُ منهم آثار العلم وأحكام المعرفة، فالفاء لترتيب النهي على الإخبار بعلم أهل الكتاب. أو في أنَّه منزَّلٌ من ربِّك بالحقِّ، فليسَ المرادُ حقيقة النهي له ﷺ عن الامتراء في ذلك، بل تهييجُه وتحريضهُ عليهِ الصلاة والسلام، كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٤]. ويَحتملُ أنْ يكونَ الخطابُ في الحقيقة للأمَّة على طريقِ التعريض، وإنْ كان له عليه الصلاة والسلام صورة، وأن يكونَ لكلِّ أحدٍ ممَّن يُتصوَّر منه الامتراءُ؛ بناءً على ما تقرَّر أنَّ أصل الخطاب أنْ يكون مع معيَّنٍ، وقد يُترك لغيره، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [السجدة: ١٢]. والفاء على هذه الأوجه لترتيب النهي على نفس علمهم بحال القرآن.

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ شروعٌ في بيان كمال القرآن من حيث ذاتُه، إثرَ بيان كماله من حيث إضافتُه إليه عزَّ وجلَّ بكونه منزَّلاً منه سبحانه بالحقِّ، وتحقيق ذلك بعلم أهل الكتابين به.

وتمامُ الشيء كما قال الراغب[٣]: انتهاؤه إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيءٍ خارجٍ عنه. والمرادُ بالكلمة: الكلامُ، وأُريدَ به ـ كما قال قتادة وغيره ـ: القرآن، وإطلاقُها عليه إمَّا من باب المجاز المرسل أو الاستعارة، وعلاقتُها تأبى أنْ تطلق الكلمةُ على الجملة غيرِ المفيدة، وعلاقتُه لا، لكن لم يوجد في كلامهم ذلك الإطلاق.

---

(١) قرأ بالتشديد: ابن عامر وحفص. وقرأ البقية بالتخفيف. التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/٢٦٣.
(٢) ٤/١٣ عند تفسير الآية (٣) من سورة آل عمران.
(٣) في المفردات (تمم).

واختيرَ هذا التعبيرُ لما فيه من اللطافة التي لا تَخفى على من دقَّقَ النظر. وقال البعض: لِمَا أنَّ الكلمة هي الأصلُ في الاتصافِ بالصدق والعدل، وبها تظهر الآثار من الحكم.

وعن أبي مسلم أنَّ المرادَ بالكلمة دينُ الله تعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠].

وقيل: المرادُ بها حجَّتُه عزَّ وجلَّ على خلقه. والأول هو الظاهر.

وقرأ بالتوحيد عاصمٌ وحمزة وعليٌّ وخلف وسهل ويعقوب. وقرأ الباقون: «كلمات»[1].

﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ مصدران نُصبا على الحال من «ربِّك»، أو من «كلمة» كما ذهب إليه أبو عليٍّ الفارسي[2]. وجَوَّز أبو البقاء[3] نصبَهما على التمييز وعلى العلَّة. والصدقُ في الأخبارِ والمواعيد منها في المشهور، والعدلُ في الأقضية والأحكام.

﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ استئنافٌ مبيِّنٌ لفضلها على غيرها إثرَ بيان فضلها في نفسها. وقال بعضُ المحققين: إنَّه سبحانه لما أخبر بتمام كلمته، وكان التمامُ يعقبُه النقص غالباً، كما قيل:

إذا تـمَّ أمـرٌ بـدا نـقـصُـه تـوقَّـعْ زوالاً إذا قـيـل تَـمّْ[4]

ذكر هذا احتراساً وبياناً؛ لأنَّ تمامَها ليس كتمامِ غيرها. وجُوِّزَ أنْ يكونَ حالاً من فاعل «تمَّت»، على أنَّ الظاهرَ مغنٍ عن الضميرِ الرابط.

قال أبو البقاء[5]: ولا يجوزُ أنْ يكون حالاً من «ربك»؛ لئلا يُفْصَل بين الحال وصاحبها بأجنبيٍّ؛ وهو: «صدقاً وعدلاً»، إلَّا أنْ يُجْعلا حالين منه أيضاً.

---

(١) بعدها في (م): ربك. وانظر القراءة في النشر ٢/ ٢٦٢، والتيسير ص١٠٦.

(٢) في الحجة ٣/ ٣٨٨.

(٣) في الإملاء ٢/ ٦٢٦.

(٤) البيت منسوب للإمام علي ﷺ. كما في ديوانه ص١١٦.

(٥) في الإملاء ٢/ ٦٢٦.

والمعنى: لا أحدَ يُبَدِّلُ شيئاً من كلماته بما هو أصدقُ وأعدل منه، ولا بما هو مثلُه، فكيف يتصوَّر ابتغاءُ حكم غيره تعالى.

والمرادُ بالأصدقِ: الأبينُ والأظهرُ صدقاً، فلا يَرِدُ أنَّ الصدق لا يقبل الزيادة والنقص؛ لأنَّ النسبة إن طابقت الواقعَ فصدقٌ، وإلَّا فكذب.

وذكر الكرمانيُّ في حديث: «أصدق الحديث» إلخ[1] أنَّه جعلَ الحديث كمتكلم[2]، فوصف به، كما يقال: زيدٌ أصدق من غيره، والمتكلِّم يقبلُ الزيادة والنقص في ذلك.

وقيل: المعنى: لا يقدرُ أحدٌ أن يحرِّفها شائعاً، كما فُعِل بالتوراة، فيكون هذا ضماناً منه سبحانه بالحفظ، كقوله جلَّ وعلا: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

أو: لا نبيَّ ولا كتابَ بعدها يبدِّلها وينسخُ أحكامها، وعيسى عليه السلام يعملُ بعد النزول بها، لا ينسخ شيئاً كما حُقِّقَ في محلِّه.

وقيل: المراد أنَّ أحكام الله تعالى لا تقبل التبدُّل والزوال؛ لأنَّها أزلية، والأزليُّ لا يزول. وزعم الإمام أن الآيةَ على هذا أحد الأصول القويَّة في إثبات الجبر؛ لأنَّه تعالى لما حكم على زيدٍ بالسعادة، وعلى عمرٍو بالشقاوة، ثم قال: لا مبدِّل لكلماته يلزمُ امتناعُ أن ينقلب السعيدُ شقيّاً، والشقيُّ سعيداً، فالسعيدُ مَن سَعِدَ في بطن أمِّه، والشقيُّ من شقيَ في بطن أمه[3].

---

(١) ذكره الكرماني - في شرحه على البخاري ١٢/ ٦٦- عند شرح حديث: «فإنَّ الظنَّ أكذبُ الحديث»، وقد نقل المصنف كلامه عن حاشية الشهاب ٤/ ١١٧ بتصرف يسير.
وحديث: «أصدق الحديث» قطعة من حديث أخرجه أحمد (١٤٣٣٤) من حديث جابر.
وحديث: «فإنَّ الظنَّ أكذبُ الحديث» أورده البخاري معلقاً قبل الحديث (٢٧٤٩). وأخرجه برقم (٥١٤٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) نص العبارة كما في شرح الكرماني ١٢/ ٦٦: جعل الظن كمتكلم.

(٣) تفسير الرازي ١٣/ ١٦٢. وقوله: «السعيد من سعد...» هو لفظ حديث أخرجه البزار (٢١٥٠ - كشف الأستار) عن أبي هريرة رضي الله عنه. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ١٩٣: رواه البزار والطبراني في الصغير، ورجال البزار رجال الصحيح.

وأنا أقول: لا يخفى أنَّ الشقيَّ في العلم لا يكون سعيداً، والسعيد فيه لا يكون شقيّاً أصلاً؛ لأنَّ العلم لا يتعلّق إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، وحكمه سبحانه تابعٌ لذلك العلم، وكذا إيجادُه الأشياءَ على طبق ذلك العلم. ولا يتصوَّرُ هناك جبرٌ بوجهٍ من الوجوه؛ لأنَّه عزَّ شأنُه لم يُفِضْ على القوابل إلَّا ما طلبته منه جلَّ وعلا بلسان استعدادها، كما يشيرُ إليه قوله سبحانه: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠] نعم يتصوَّرُ الجبرُ لو طلبت القوابل شيئاً وأفاضَ عليها عزَّ شأنه ضدَّه. و اللهُ سبحانه أجلُّ وأعلى من ذلك.

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾ لكلِّ ما يتعلَّق به السمع[1] ﴿ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ بكلِّ ما يمكنُ أن يُعلَم، فيدخلُ في ذلك أقوالُ المتحاكمين وأحوالُهم الظاهرةُ والباطنة دخولاً أوّليّاً.

ثمَّ إنه تعالى ـ على ما ذكر الإمام ـ لمَّا أجاب عن شبهات الكفار، وبيَّنَ بالدليل صحة النبوَّة، أرشدَ إلى أنَّه بعد زوال الشبهةِ، وظهور الحجَّةِ، لا ينبغي أن يَلتفتَ العاقلُ إلى كلماتِ الجهَّال، فقال سبحانه: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[2].

وقال شيخُ الإسلام: إنَّه لمَّا تحقَّق اختصاصُه تعالى بالحَكَميَّة؛ لاستقلاله بما يوجبُ ذلك من إنزال الكتاب الفاصلِ بين الحقِّ والباطل، وتمام صدق كلامه، وكمالِ عدله في أحكامِه، وامتناع وجود من يبدِّلُ شيئاً منها، واستبدادِه سبحانه بالإحاطة التامَّة بجميع المسموعات والمعلومات، عقَّب ذلك ببيانِ أنَّ الكفرةَ متَّصفون بنقائضِ تلك الكمالات، من النقائص التي هي الضلالُ والإضلال، واتباعُ الظنونِ الفاسدةِ الناشئةِ من الجهل والكذب على الله تعالى؛ إبانةً لكمالِ مباينةِ حالهم لما يرومونه[3]، وتحذيراً عن الركون إليهم والعملِ بآرائهم، فقال سبحانه ما قال.

ويحتملُ أنْ يكونَ هذا من باب الإرشاد إلى اتّباع القرآن والتمسُّك به بعدَ بيانِ كماله على أكملِ وجهِ خطابٍ له ﷺ ولأُمَّتِه.

وقيل: خوطِب عليه الصلاة والسلام وأريد غيره.

---

(١) في (م): السميع.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ١٦٢.

(٣) في الأصل و(م): يرمونه. والتصويب من تفسير أبي السعود ٣/ ١٧٨. والكلام منه.

والمرادُ بمَن في الأرض الناس، وبأكثرهم الكفَّار، وقيل: ما يعمُّهم وغيرَهم من الجهَّالِ وأتباعِ الهوى.

وقيل: أهلُ مكَّة، والأرضُ أرضها، وأكثر أهلها كانوا حينئذٍ كفاراً.

ومن الناس مَن زعم أن هذا نهيٌ في المعنى عن متابعةِ غير الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام، إذْ هم ـ والكرامُ قليلٌ ـ أقلُّ الناس عدداً، وقد قال سبحانه: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠] وهو كما ترى. ومثلُه احتمالُ أنَّه نهيٌ عن متابعةِ غير الله سبحانه؛ لأنَّه لو أُطيع أكثرُ مَن في الأرضِ لأضلُّوا، فضلاً عن إطاعة قليلٍ أو واحدٍ منهم.

والمعنى: إن تطع أحداً من الكفار بمخالفةِ ما شَرَع لك، وأَوْدعَه كلماتِه المنزلةَ من عنده إليك، يضلُّوك عن الحقِّ. أو: إن تُطع الكفارَ بأنْ جعلت منهم حَكَماً، يضلُّوك عن الطريق الموصل إليه، أو عن الشريعةِ التي شَرَعها لعباده.

﴿إِن يَتَّبِعُونَ﴾ أي: ما يتَّبعون فيما هم عليه من الشرك والضلال ﴿إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ وإن الظنَّ فيما يتعلَّقُ بالله تعالى لا يُغني من الحق شيئاً، ولا يكفي هناك إلَّا العلمُ، وأنَّى لهم به؟ وهذا بخلاف سائرِ الأحكامِ وأسبابها مثلاً، فإنَّه لا يشترطُ فيها العلم، وإلَّا لفاتَ معظمُ المصالحِ الدنيويَّةِ والأخرويَّةِ، والفرقُ بينهما على ما قاله العزُّ بن عبدِ السلام في «قواعده الكبرى»[1]؛ أنَّ الظانَّ مجوِّزٌ لخلافِ مظنونه، فإذا ظنَّ صفةً من صفاتِ الإله عَزَّ شأنُه، فإنَّه يجوِّزُ نقيضَها، وهو نقصٌ، ولا يجوز النقصُ عليه سبحانه، بخلافِ الأحكام، فإنَّه لو ظنَّ الحلال حراماً، أو الحرام حلالاً، لم يكن في ذلك تجويزُ نقصٍ على الربِّ جلَّ شأنه؛ لأنَّه سبحانه لو أحلَّ الحرامَ، وحرَّم الحلال، لم يكن ذلك نقصاً عليه عزَّ وجلَّ، فدار تجويزُه بين أمرين كلٌّ منهما كمالٌ، بخلاف الصفات.

وقال غيرُ واحد: المرادُ: ما يتَّبعونَ إلَّا ظنَّهم أنَّ آباءهم كانوا على الحقِّ، وجهالاتِهم، وآراءَهم الباطلة. ويرادُ من الظنِّ ما يقابلُ العلمَ، أي: الجهل، فليس في الآية دليلٌ على عدم جوازِ العمل بالظنِّ مطلقاً، فلا متمسَّك لنفاةِ القياس بها،

---

(١) ١/ ٣٠٩ (طبعة دار القلم).

والإمامُ بعد أنْ قرَّر وجه استدلالهم قال: والجواب: لِمَ لا يجوزُ أن يقال: الظنُّ عبارةٌ عن الاعتقادِ الراجح إذا لم يستند إلى أمارةٍ، وهو مثلُ ظنِّ الكفار، أما إذا كان الاعتقادُ الراجحُ مستنداً إليها فلا يسمَّى ظنّاً[1]. وهو كما ترى.

﴿وَإِنْ هُمْ﴾ أي: وما هم ﴿إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ أي: يكذبون. وأصلُ الخرص: القولُ بالظنِّ، وقولُ مَن لا يستيقنُ ويتحقَّق، كما قال الأزهريُّ[2]، ومنه: خَرَصَ النخل خَرْصاً بفتح الخاء، وهي خِرْصٌ بالكسر، أي: مخروصةٌ، والمرادُ أنَّ شأن هؤلاء الكذبُ، وهم مستمرُّون على تجدُّده منهم مرَّةً بعد مرة، مع ما هم عليه من اتِّباع الظنِّ في شأن خالقهم عزَّ شأنه.

وقال الإمام: المراد: إنَّ هؤلاء الكفَّارَ الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غيرُ قاطعين بصحَّة مذاهبهم، بل لا يتَّبعون إلَّا الظنَّ، وهم خرَّاصون كاذبون في ادِّعاء القطع[3]. ولا يَخفى بُعدُ تقييد الكذب بادِّعاء القطع.

وقال غير واحد: المراد أنَّهم يكذبونَ على الله تعالى فيما ينسبون إليه جلَّ شأنه، كاتِّخاذ الولد، وجَعْل عبادةِ الأوثان ذريعةً إليه سبحانه، وتحليل الميتة والبحائرِ، ونظير ذلك. ولعلَّ ما ذهبنا إليه أولى وأبلغُ في الذمِّ.

ويحتملُ أنْ يكون المرادُ أنَّ هؤلاء الكفار يتَّبعون في أمور دينهم ظنَّ أسلافهم، وأنَّ شأنَهم أنفسَهم الظنُّ أيضاً، وحاصل ذلك ذمُّهم بفسادهم وفسادِ أصولهم. إلَّا أنَّ ذلك بعيدٌ جدًّا.

﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾ تقريرٌ ـ كما قال بعضُ المحقِّقين ـ لمضمونِ الشَّرطيَّة وما بعدَها، وتأكيدٌ لما يفيدُه من التحذير، أي: هو أعلمُ بالفريقين، فاحذر أنْ تكونَ من الأوَّلين.

و«مَنْ» موصولةٌ أو موصوفةٌ في محلِّ النصب على المفعوليَّة بفعلٍ دلَّ عليه «أعلم» كما ذهب إليه الفارسيُّ ـ أي: يعلمُ ـ لا به، فإنَّ «أفْعَل» لا ينصبُ الظاهر

(١) تفسير الرازي ١٣/ ١٦٤.
(٢) في تهذيب اللغة ٧/ ١٣٠ بنحوه.
(٣) تفسير الرازي ١٣/ ١٦٣.

فيما إذا أريد به التفضيلُ على الصحيح خلافاً لبعض الكوفيين؛ لأنَّه ضعيفٌ لا يعملُ عملَ فعله. وإذا جُرِّد لمعنى اسم الفاعل، فمنهم مَن جوَّز نصبَه كما صرح به في «التسهيل»[١]، وحينئذٍ يؤتى بمفعوله مجروراً بالباء أو اللام. ومن الناس مَن ادَّعى أنَّ الباءَ هنا مقدَّرةٌ؛ ليتطابق طرفا الآية. ولا يجوزُ أنْ يكون أفعل مضافاً إلى «مَنْ» لفسادِ المعنى.

وجُوِّزَ أن تكون استفهاميَّةً مبتدأً، والخبرُ: «يَضِلُّ»، والجملةُ معلَّقٌ عنها الفعلُ المقدَّر، وإلى هذا ذهبَ الزجَّاج[٢].

ولا يخفى ما في التعبيرِ في جانب الفريق الأوَّل بما عبَّر به، وفي جانب الفريق الثاني بالمهتدين، مع عدم بيان ما اهتدوا إليهِ = من الاعتناءِ بشأن الآخرين، ومزيدِ التفرقَة بينهم وبين الأوَّلين.

وقُرِئ: «مَنْ يُضِلُّ» بضمِّ الياء[٣]، على أنَّ «مَنْ» مفعولٌ لما أُشيرَ إليه من الفعلِ المقدَّرِ، وفاعل «يُضِلُّ» ضميرٌ راجعٌ إليه، ومفعوله محذوف، أي: يَعْلَم من يُضِلُّ الناسَ، فيكون تأكيداً للتحذير عن طاعة الكفرة. وجُوِّز أنْ تكونَ مجرورةً بالإضافة، أي: أعلمُ المضِلين، من قوله تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف:١٨٦] أو من قولك: أضللتُه، إذا وجدتَه ضالاً، كأحمدتُه: إذا وجدتَه محموداً. وأنْ تكون استفهاميَّةً معلَّقاً عنها الفعل أيضاً. وأنْ يكونَ فاعلُ «يُضِلُّ» ضميرَ الله تعالى، و«مَنْ» منصوبة بما ذُكِر من الفعل المقدَّر. أي: يعلمُ من يُضِلّه الله تعالى.

قيل: وكان الظاهر أنْ يقال: بالمهديين. وكأنَّ وجهَ العدول عنه الإشارةُ إلى أنَّ الهداية صفةٌ سابقةٌ ثابتةٌ لهم في أنفسهم، كأنَّها غيرُ محتاجةٍ إلى جَعْلٍ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ مولودٍ يُولدُ على الفطرة»[٤] بخلافِ الضلال فإنَّه أمرٌ طارئٌ أوجدَهُ فيهم. فتأمَّل.

---

(١) لابن مالك ص١٣٥.
(٢) في معاني القرآن له ٢/ ٢٨٦.
(٣) هي قراءة الحسن كما في القراءات الشاذة ص٤٠، والمحتسب ١/ ٢٢٨.
(٤) أخرجه البخاري (١٣٨٥)، ومسلم (٢٦٥٨) عن أبي هريرة ﷺ. وسلف ٤/ ٣١٠.

والتفضيلُ في العلم إمَّا بالنظرِ إلى المعلومات، فإنَّها غيرُ متناهيةٍ، أو إلى وجوه العلم التي يمكن تعلُّقه بها، وإمَّا باعتبار الكيفيَّة، وهي لزوم العلم له سبحانه، أو كونه بالذاتِ لا بالغير.

﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أمرٌ مترتِّبٌ على النهي عن اتِّباع المُضلِّين، الذين من جملة إضلالهم تحليلُ الحرام وتحريمُ الحلال، فقد ذكرَ الواحديُّ[1] أنَّ المشركين قالوا: يا محمد، أخبرنا عن الشاة إذا ماتت مَن قتلها[2]؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «الله تعالى قتلها». قالوا: فتزعم أنَّ ما قتلتَ أنت وأصحابُك حلالٌ وما قتلَ الصقر والكلبُ حلالٌ، وما قتله الله تعالى حرامٌ. فأنزلَ الله تعالى هذه الآية.

وقال عكرمة: إنَّ المجوسَ من أهل فارس لمَّا أنزلَ الله تعالى تحريمَ الميتة، كتبوا إلى مشركي قريش ـ وكانوا أولياءَهم في الجاهليَّة، وكانت بينهم مكاتبةٌ ـ: إن محمداً وأصحابَه يزعمون أنَّهم يتَّبعون أمرَ الله، ثم يزعمون أنَّ ما ذبحوا فهو حلالٌ، وما ذبحَ الله فهو حرام. فوقع في أنفس ناسٍ من المسلمين من ذلك شيءٌ، فأنزل الله تعالى الآية.

وأخرج أبو داود، والترمذيُّ وحسَّنه[3]، وجماعةٌ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاءت اليهودُ إلى النبيِّ ﷺ فقالوا: أنأكلُ ممَّا قتلنا، ولا نأكلُ ممَّا يقتل[4] الله، فأنزلَ الله تعالى الآية.

والمعنى على ما ذهبَ إليه غيرُ واحد: كلوا ممَّا ذُكِر اسمُ الله على ذبحه، لا ممَّا ذُكِرَ عليه اسمُ غيره خاصةً، أو مع اسمِه عزَّ اسمُه، أو ماتَ حتفَ أنفه.

---

(١) في أسباب النزول ص٢١٩.
(٢) في (م): قبلها.
(٣) سنن أبي داود (٢٨١٩)، وسنن الترمذي (٣٠٦٩) من طريق عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما.
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه عن ابن عباس أيضاً، ورواه بعضهم عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن النبي ﷺ مرسلاً.
(٤) في الأصل وسنن أبي داود: قتل.

والحصرُ ـ كما قيل ـ مستفادٌ من عدم اتِّباع المُضِلِّين، ومن الشرطِ، ولولا ذلك لكان هذا الكلامُ متعرِّضاً لما لا يُحتاج إليه، ساكتاً عمَّا يُحتاج إليه.

وادَّعى بعضهم أنْ لا حصر، واستفادةُ عدم حِلِّ ما ماتَ حتف أنفِه من صريح النظم، أعني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا﴾ إلخ [الأنعام:١٢١]، وهو مخالفٌ لما عليه الجمهور.

﴿إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ﴾ التي من جملتها الآياتُ الواردة في هذا الشأن ﴿مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾﴾ فإنَّ الإيمانَ بها يقتضي استباحةَ ما أحلَّ اللهُ تعالى، واجتنابَ ما حرَّم. وقيل: المعنى: إنْ صرتُم عالمين حقائقَ الأمور التي هذا الأمرُ من جملتها بسبب إيمانكم. وقيل: المرادُ: إنْ كنتم متَّصفين بالإيمان، وعلى يقينٍ منه، فإنَّ التصديقَ يختلفُ ظنّاً وتقليداً وتحقيقاً.

والجارُّ والمجرور متعلِّقٌ بما بعده، وقُدِّمَ رعايةً للفواصل، وجوابُ الشرط محذوفٌ؛ لدلالة ما قبله عليه.

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ إنكارٌ لأنْ يكون لهم شيءٌ يدعوهم إلى الاجتناب عن أكل ما ذُكِر اسمُ الله تعالى عليه، فـ «ما» للاستفهام الإنكاريِّ، وليست نافيةً كما قيل، وهي مبتدأ، و«لكم» الخبر، و«أنْ لا[1] تأكلوا» بتقديرِ حرف الجر، أي: في أن لا[2] تأكلوا، والخلافُ في محلِّ المنسبك بعد الحذف مشهورٌ.

وجُوِّزَ أن يكون ذلك حالاً. ورُدَّ بأنَّ المصدرَ المؤوَّلَ من أنْ والفعل لا يقعُ حالاً كما صرَّح به سيبويه[3]؛ لأنَّه معرفة، ولأنَّه مُصَدَّرٌ بعلامةِ حرف الاستقبال المنافية للحالية، إلَّا أن يُؤَوَّل بنكرةٍ، أو يُقَدَّرَ مضافٌ، أي: ذوي أنْ لا تأكلوا.

ومفعولُ «تأكلوا» ـ كما قال أبو البقاء[4] ـ محذوفٌ، أي: شيئاً ممَّا.. إلخ.

---

(١) لفظة: لا. ليست في (م).
(٢) لفظة: لا. ليست في (م).
(٣) في الكتاب ١/ ٣٩٠.
(٤) في الإملاء ١/ ٦٣٠.

قيل: وظاهرُ الآية مُشعرٌ بأنَّه يجوزُ الأكل ممَّا ذُكِر اسمُ الله تعالى عليه وغيرِه معاً. وليست «مِنْ» التبعيضيَّة لإخراجه، بل لإخراج ما لم يُؤكل، كالروثِ والدم، وهو خارجٌ بالحصر السابق، فلا تغفل.

وسببُ نزول الآية ـ على ما قاله الإمام أبو منصور[١] ـ أنَّ المسلمين كانوا يتحرَّجون من أكل الطيِّبات تقشُّفاً وتزهُّداً، فنزلت.

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥] فبقي ما عدا ذلكَ على الحلِّ.

وقيل: بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]. واعترضَه الإمامُ بأنَّ سورةَ المائدةِ من أواخرِ ما نزلَ بالمدينةِ، وهذه مكيَّةٌ كما علمت، فلا يتأتَّى ذلك. وأمَّا التأخُّر في التلاوةِ فلا يوجبُ التأخُّر في النزولِ، فلا يضرُّ تأخُّر: «قل لا أجد» إلخ عن هذه الآية في هذه السورة[٢].

وقيل: التفصيلُ بوحيٍ غير متلوٍّ. والجملةُ حاليَّةٌ مؤكِّدةٌ للإنكار السابق.

وقرأ أهل الكوفة غيرَ حفص: «فَصَّل» «ما حُرِّم» ببناء الأوَّل للفاعل، والثاني للمفعول. وقرأ أهلُ المدينة، وحفص، ويعقوب، وسهل: «فَصَّل» و«حَرَّم» كليهما بالبناءِ للفاعل، وقرأهما[٣] الباقون بالبناءِ للمفعول[٤].

﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ أي: دعتكم الضرورةُ إلى أكله بسبب شدَّة المجاعة، وظاهر تقرير الزمخشريِّ[٥] ـ كما قال العلَّامة الثاني ـ يقتضي أنَّ ما موصولةٌ، فلا يستقيمُ غيرُ جعل الاستثناءِ منقطعاً، أي: لكن الذي اضطررتُم إلى أكلِهِ ممَّا هو حرامٌ عليكم، حلالٌ لكم حالَ الضرورة. وجوَّز عليه الرحمة جعلَه استثناءً من ضمير «حرم»، وما مصدرية في معنى المدة، أي: فَصَّل لكم الأشياء التي حُرِّمت

(١) ينظر تأويلات أهل السنة ٢/ ١٦٦.
(٢) تفسير الرازي ١٣/ ١٦٦.
(٣) في الأصل: وقرأ.
(٤) التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦٢. وقراءة سهل في مجمع البيان ٨/ ١٧٧.
(٥) ينظر الكشاف ٢/ ٤٦-٤٧.

عليكم إلَّا وقت الاضطرار إليها. واعتُرِض بأنَّه لا يصحُّ حينئذٍ الاستثناء من الضمير، بل هو استثناءٌ مفرَّغٌ من الظرف العام المقدَّر، كأنه قيل: حُرِّمت عليكم كلَّ وقتٍ إلَّا وقتَ.. إلخ.

ومن الناس مَن أوردَ هنا شيئاً لا أظنُّه ممَّا يُضطرُّ إليه، حيث قال بعد كلام: والمهمُّ في هذا المقام بيانُ فائدة «إلا ما اضطررتم»، وقد أغنى عنه قوله سبحانه: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾؛ لأنَّ تفصيلَ ما حُرِّم يتضمَّن قولَه تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، وكأنَّ الفائدةَ فيهِ - و الله تعالى أعلم - المبالغةُ في النهي عن الامتناع عن الأكل، بأنَّ ما حُرِّم يصيرُ ممَّا لا يؤكل، بخلاف ما حلَّ فإنَّه لا يصيرُ ممَّا لا يؤكل، فكيف يجتنب عما يؤكل. فتأمَّل.

﴿وَإِنَّ كَثِيرًا﴾ من الكفار ﴿لَّيُضِلُّونَ﴾ الناسَ بتحريم الحلال وتحليل الحرام، كعمرو بن لُحَيٍّ وأضرابِه الذين اتخذوا البحائرَ والسوائب، وأحلُّوا أكلَ الميتة. وعن الزَّجَّاج[1] أنَّ المرادَ بهذا الكثير الذين ناظروا في الميتة.

وقرأ ابنُ كثير وأبو عمرو ويعقوب: «لَيَضِلُّون» بفتح الياء[2].

﴿بِأَهْوَآئِهِم﴾ الزائغةِ، وشهواتهم الباطلة ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ مقتبسٍ من الشريعة مستندٍ إلى الوحي، أو بغير علم أصلاً، كما قيل. وذكر ذلك للإيذان بأنَّ ما هم عليه محضُ هوىً وشهوةٍ. وجُوِّزَ أن يكون من قبيل قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [آل عمران: ١١٢].

﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾ المتجاوزين الحقَّ إلى الباطل، والحلالَ إلى الحرام، فيجازيهم على ذلك. ولعلَّ المراد بهم هذا الكثير، ووضع الظاهر موضع ضميرِهم لوَسْمِهم بصفةِ الاعتداء.

﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ أي: ما يُعلَنُ وما يُسرُّ، كما قال مجاهدُ وقتادة والربيعُ بن أنس. أو ما بالجوارح وما بالقلب، كما قال الجبائيُّ. أو نكاح ما نكحَ

---

(١) في معاني القرآن ٢/ ٢٨٧.

(٢) وهي أيضاً قراءة نافع وابن عامر من السبعة وقراءة أبي جعفر من العشرة. ينظر التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦٢.

الآباء ونحوه، والزنا بالأجنبيات، كما روي عن ابن جبير. أو الزنا في الحوانيت واتخاذ الأخدانِ كما رُوي عن الضحاكِ والسُّدِّي.

وقد روي أنَّ أهل الجاهلية كانوا يرونَ أن الزنا إذا ظهر كان إثماً، وإذا استَسَرَّ به صاحبه فلا إثم فيه.

قال الطيبي: وهو على هذا الوجه مقصودٌ بالعطف، مسبَّبٌ عن عدم الاتِّباع، وعلى الأول معترضٌ؛ توكيداً لقوله سبحانه: ﴿فَكُلُوا﴾ أولاً، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ ثانياً. وهو الوجه، ولعل الأمر على الوجه الذي قبله مثله.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ﴾ أي: يعملون المعاصي التي فيها الإثم، ويرتكبونَ القبائحَ الظاهرة أو الباطنة ﴿سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ﴿١٢٠﴾﴾ أي: يكسبون من الإثم كائناً ما كان، فلا بدَّ من اجتناب ذلك. والجملة تعليلٌ للأمرِ.

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أي: من الحيوان، كما هو المتبادر. والآيةُ ظاهرةٌ في تحريمِ متروك التسميةِ عمداً كان أو نسياناً. وإليه ذهب داود، وعن أحمد والحسن وابن سيرين والجبائيِّ مثلُه.

وقال الشافعيُّ بخلافه؛ لما رواه أبو داود وعبدُ بن حميد عن راشد بن سعد مرسلاً: «ذبيحةُ المُسْلِمِ حلالٌ، ذَكَرَ اسمَ الله تعالى أو لم يَذْكُرْ»[1].

وعن مالك ـ وهي الروايةُ المعوَّلُ عليها عند أئمة مذهبه ـ أنَّ متروكَ التسمية عمداً لا يؤكلُ، سواءٌ كان تهاوُناً، أو غيرَ تَهاوُنٍ. ولأشهبَ قولٌ شاذٌّ بجوازِ غير المتهاوَن في ترك التسميةِ عليه.

وزعم بعضُهم أنَّ مذهبَ مالكٍ كمذهب الشافعيّ، وآخرون أنَّه كمذهب داود ومَن معه، وما ذكرناه هو الموجودُ في كتب المالكيَّة، وأهلُ مكَّة أدرى بشعابها.

---

(١) أخرجه عن راشد بن سعد عبد بن حميد كما في الدر المنثور ٣/ ٤٢، والحارث بن أبي أسامة كما في بغية الباحث ١/ ٤٧٨-٤٧٩.
قال البوصيري في إتحاف الخيرة ٥/ ٢٨١: هذا إسنادٌ مرسل ضعيف. اهـ.
وأخرجه أبو داود في المراسيل (٣٧٨) ولكن عن الصلت السدوسي، قال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام ٣/ ٥٧٩: وعلته مع الإرسال أن الصلت السدوسي لا تعرف له حال، ولا يعرف بغير هذا، ولا روى عنه إلا ثور بن زيد.

ومذهبُ الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه التفرقةُ بين العمد والنسيان، كالصحيح من مذهب مالك.

قال العلَّامة الثاني: إنَّ الناسيَ على مذهبِ الإمام الأعظم رضي الله عنه ليس بتاركٍ للتسمية، بل هي في قلبه، على ما رُوي أنَّه ﷺ سُئِل عن متروك التسمية ناسياً، فقال عليه الصلاة والسلام: «كُلوه فإنَّ تسميةَ الله تعالى في قلبِ كلِّ مسلم»[1] ولم يُلحق به العامد؛ إمَّا لامتناعِ تخصيصِ الكتاب بالقياس، وإن كان منصوصَ العلَّة، وإمَّا لأنَّه تركَ التسمية عمداً، فكأنَّه نفى ما في قلبه.

واعتُرِضَ بأنَّ تخصيصَ العامِّ الذي خُصَّ منه البعضُ جائزٌ بالقياس المنصوص العلَّة وفاقاً، وبأنَّا لا نُسلِّم أنَّ التارك عمداً بمنزلة النافي لما في قلبه، بل ربَّما يكونُ لوثوقه بذلك، وعدم افتقارِه لذكره.

ثم قال: فذهبوا إلى أنَّ الناسيَ خارجٌ بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞ﴾ إذ الضميرُ عائدٌ إلى المصدر المأخوذ من مضمون: «لم يُذكرِ اسمُ الله عليه» وهو التركُ لكونه الأقرب، ومعلومٌ أنَّ التركَ نسياناً ليس بفسقٍ؛ لعدم تكليف الناسي والمؤاخذة عليه، فيتعيَّن العمدُ.

واعتُرِضَ ما ذكر بأنَّ كونَ ذلك فسقاً ـ لا سيَّما على وجه التحقيق والتأكيد ـ خلافُ الظاهر، ولم يذهب إليه أحدٌ، ولا يلائمُ قوله تعالى: ﴿أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٤٥] مع أنَّ القرآن يفسِّرُ بعضُه بعضاً، سيَّما في حكمٍ واحدٍ، وبأنَّ ما لم يذكر اسمُ الله عليه يتناول الميتة، مع القطع بأنَّ ترك التسميةَ عليها ليس بفسق، وبعضُهم أرجعَ الضميرَ إلى «ما» بمعنى الذبيحةِ وجعلها عينَ الفسق على سبيل المبالغة، لكن لا بدَّ من ملاحظة كونها متروكةَ التسمية عمداً، إذ لا فسقَ في النسيان، وحينئذٍ لا يصحُّ الحمل أيضاً. ومما تقدَّم يُعلم ما فيه.

وذكر العلَّامة للشافعيَّةِ في دعوى حِلِّ متروكِ التسمية عمداً أو نسياناً، وحرمةِ ما ذُبِحَ على النصب، أو ماتَ حتف أنفه، وجوهاً:

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل ٦/ ٢٣٨١، والدارقطني (٤٨٠٣)، والبيهقي ٩/ ٢٤٠ من حديث أبي هريرة بنحوه. وأعلَّه ابن عدي والدارقطني بمروان بن سالم.

الأول: أنَّ التسميةَ على ذكر المؤمنِ وفي قلبه ما دام مؤمناً، فلا يتحقَّق منه عدم الذكر، فلا يحرمُ من ذبيحته إلا ما أهلَّ به لغيرِ الله تعالى.

الثاني: أنَّ قولَه سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌۗ﴾ على وجه التحقيق والتأكيد لا يصحُّ في حقِّ أكل ما لَم يُذكر اسمُ الله تعالى عليه عمداً كان أو سهواً، إذ لا فسقَ بفعل ما هو محلُّ الاجتهاد.

الثالث: أن هذه الجملةَ في موقع الحال، إذ لا يحسنُ عطفُ الخبر على الإنشاء، وقد بُيِّن الفسقُ بقوله عزَّ شأنه: ﴿أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٤٥] فيكونُ النهي عن الأكل مقيَّداً بكون ما لم يذكر اسمُ الله تعالى عليه قد أهِلَّ به لغيرِ الله تعالى، فيَحِلُّ ما ليس كذلك؛ إمَّا بطريق مفهوم المخالفة، وإمَّا بحكم الأصل، وإمَّا بالعمومات الواردة في حِلِّ الأطعمة.

وهذا خلاصةُ ما ذكره الإمام في مجلسِ تذكيرٍ عقدَه له سلطانُ خوارزم فيها بمحضرٍ منه ومن جِلَّة الأئمة الحنفيَّة. وعليه لا حاجة للشافعيَّة إلى دليلٍ خارجيٍّ في تخصيص الآية.

واعترض بأنَّه يقتضي أنْ لا يتناولَ النهيُ أكل الميتة مع أنَّه سببُ النزول. وبأن التأكيدَ بـ «إنَّ» و«اللام» ينفي كونَ الجملة حاليَّةً؛ لأنَّه إنما يحسنُ فيما قُصِدَ الإعلامُ بتحقُّقِه البتَّة، والردُّ على منكرٍ تحقيقاً أو تقديراً، على ما بيِّنَ في علم المعاني. والحال الواقع في الأمرِ والنهي مبناهُ على التقدير، كأنَّه قيل: لا تأكلوا منه إن كان فسقاً، فلا يحسنُ: «وإنَّه لفسقٌ»، بل: وهو فسق. ومن هنا ذهب كثيرٌ إلى أنَّ الجملةَ مستأنفةٌ.

وأجيب عن الأول بأنَّه دخل في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌۗ﴾ ما أُهِلَّ به لغير الله، وبقوله جلَّ شأنه: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ﴾ إلخ الميتةُ، فيتحقَّقُ قولهم: إنَّ النهيَ مخصوصٌ بما أهلَّ به لغير الله تعالى أو مات حتف أنفه.

وأجاب العلَّامة عن الثاني بأنَّه لمَّا كان المرادُ بالفسق هاهنا الإهلالَ لغير الله تعالى، كان التأكيدُ مناسباً، كأنَّه قيل: لا تأكلوا منه إذا كان هذا النوعُ من الفسق الذي الحكمُ به متحقِّقٌ، والمشركون ينكرونه.

ومنهم مَن تأوَّل الآيةَ بالميتة؛ لأنَّ الجدالَ فيها كما ستعلمُ قريباً إن شاء الله تعالى.

واستُظْهِر رجوعُ الضميرِ إلى الأكل الذي دلَّ عليه: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ﴾. والذي يلوحُ من كلام بعض المحقِّقين أن[١] ما لم يُذكر اسمُ الله عليه عامٌّ لما أهلَّ به لغير الله تعالى، ولمتروك التسمية عمداً أو سهواً، ولما ماتَ حتف أنفه؛ لأنَّه سببُ نزول الآية. والتحقيقُ أنَّ العامَّ الظاهرَ متى ورد على سببٍ خاصٍّ كان نصّاً في السبب، ظاهراً[٢] باقياً على ظهوره فيما عداه، وأنَّه لا بدَّ لمبيحِ منسيِّ التسمية من مخصِّصٍ؛ وهو الخبر المشتملُ على السؤال والجواب[٣]، وادّعى أنَّ هذا عند التحقيق ليس بتخصيص، بل منعٌ لاندراج المنسيِّ في العموم مستندٌ بالحديث المذكور. ويؤيَّد بأنَّ العامَّ الواردَ على سببٍ خاصٍّ، وإن قَوي تناولُه للسبب حتى ينتهضَ الظاهر فيه نصّاً، إلا أنَّه ضعيفُ التناول لما عداه، حتى ينحطَّ عن أعالي الظواهر فيه، ويكتفى من معارضته بما[٤] لا يكتفى به منه لولا السبب. اهـ.

ولا يخفى ما فيه لمن أحاط خبراً بما ذكره العلَّامةُ قبل.

وذكر كثيرٌ من أصحابنا أنَّ قولَ الشافعيِّ عليه الرحمةُ مخالفٌ للإجماع، إذ لا خلافَ فيمن كان قبلَه في حرمة متروك التسمية عامداً، وإنَّما الخلافُ بينهم في متروكها ناسياً، فمذهبُ ابن عمر رضي الله عنهما أنَّه يحرم. ومذهبُ عليٍّ كرم الله تعالى وجهه وابن عباسٍ رضي الله عنهما أنَّه يَحلُّ. ولم يختلفوا في حرمة متروكِ التسمية عامداً، ولهذا قال أبو يوسف والمشايخُ رحمهم الله تعالى: إنَّ متروكَ التسمية عامداً لا يسعُ فيه الاجتهادُ، ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذُ؛ لكونه مخالفاً للإجماع، وأنَّ ظاهر الآية يقتضي شمولَها لمتروك التسمية نسياناً، إلَّا أنَّ الشارع[٥] جعل الناسيَ ذاكراً؛ لعذرٍ من جهته، وفي ذلك رفعٌ للحرج، فإنَّ الإنسان كثيرُ النسيان.

---

(١) لفظة: أن، ليست في الأصل.

(٢) هو حديث أبي هريرة الذي سلف ص٤١٣.

(٣) في الأصل: الظاهر، والمثبت من (م) والانتصاف لابن المنير ٢/ ٤٧، والكلام منه.

(٤) في الأصل و(م): معارضة ما. والمثبت من الانتصاف.

(٥) في (م): الشرع.

وقولُ بعض الشافعيَّة عليهم الرحمة: إنَّ التسمية لو كانت شرطاً للحِلِّ لما سقط بعذر النسيان، كالطهارة في باب الصلاة، مفضٍ إلى التسوية بين العمد والنسيان، وهي معهودةٌ فيما إذا كان على الناسي هيئةٌ مذكِّرةٌ، كالأكل في الصلاة، والجماعِ في الإحرام، لا فيما إذا لم يكن، كالأكل في الصيام، وهنا إنْ لم تكن هيئةٌ توجبُ النسيان، وهي ما يحصلُ للذابح عند زهوق روح حيوان من تغيُّر الحال، فليس هيئةٌ مذكِّرةٌ بموجودةٍ.

والحقُّ عندي أنَّ المسألةَ اجتهاديَّةٌ، وثبوتُ الإجماع غيرُ مسلَّمٍ، ولو كان، ما كان خرقَه الإمام الشافعيُّ رحمه الله تعالى، واستدلاله على مُدَّعاهُ على ما علمت[1] لا يخلو عن متانة.

وقول الأصفهانيِّ كما في «المستصفى»: أفحشَ الشافعيُّ حيث خالفَ سبع آياتٍ من القرآن، ثلاثٌ منها في سورة الأنعام؛ الأولى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، والثانية: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، والثالثة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وثلاثٌ في سورة الحجِّ؛ الأولى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الآية: ٢٨]، والثانية: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ [الآية: ٣٤]، والثالثة: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الآية: ٣٦] وآيةٌ في «المائدة»: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الآية: ٤] = من الفحش في حقِّ هذا الإمام القرشيِّ، ومثارُه عدمُ الوقوف على فضله، وسَعةِ علمه، ودقَّة نظره.

وبالجملة: الكلامُ في الآية واسعُ المجال، وبها استدلَّ كلٌّ من أصحاب هاتيك الأقوال.

وعن عطاء وطاوس أنَّهما استدلَّا بظاهرها على أنَّ متروكَ التسمية حيواناً كان أو غيرَه حرامٌ، وسببُ النزول يؤيِّدُ خلاف ذلك كما علمت، والاحتياط لا يَخفى.

﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ﴾ أي: إبليسَ وجنوده ﴿لَيُوحُونَ﴾ أي: يوسوسون ﴿إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾

(١) في (م): سمعت.

الذين اتبعوهم من المشركين، قاله ابنُ عباس رضي الله عنهما. وقيل: المرادُ بالشياطين مردةُ المجوس، فإيحاؤهم إلى أوليائهم ما أنهوا إلى قريش حسبما حكيناه عن عكرمة[١].

﴿لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ أي: بالوساوس الشيطانيَّة، أو بما نُقِل من أباطيل المجوس ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾ في استحلال الحرام ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ ضرورةَ أنَّ مَن تَرَكَ طاعةَ الله تعالى إلى طاعة غيره، واستحلَّ الحرام، واتبعه في دينه، فقد أشركَه به تعالى، بل آثره عليه سبحانه.

ونقل الإمام عن الكعبيِّ أنه قال: الآيةُ حجَّةٌ على أنَّ الإيمان اسمٌ لجميع الطاعات، وإنْ كان معناه في اللغة التصديقَ، كما جعل تعالى الشركَ اسماً لكل ما كان فيه[٢] مخالفةٌ لله عزَّ وجلَّ، وإنْ كان في اللغة مختصّاً بمن يعتقدُ أنَّ لله تعالى شأنه شريكاً، بدليل أنَّه سبحانه سمَّى طاعةَ المؤمنين للمشركين في إباحة الميتة شركاً. ثم قال: ولقائلٍ أنْ يقول: لم لا يجوز أنْ يكونَ المرادُ من الشرك هاهنا اعتقادَ أنَّ لله تعالى شريكاً في الحكم والتكليف؟ وبهذا التقدير[٣] يرجعُ معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط. اهـ.

والظاهرُ أنَّ التعبير عن هذه الإطاعةِ بالشرك من باب التغليظ، ونظائرُه كثيرةٌ. والكلام هنا كما قال أبو حيان[٤] وغيرُه: على تقديرِ القسم وحذف لام التوطئة، أي: ولئن أطعتموهم و اللهِ إنكم لمشركون. وحذف جواب الشرط لسدِّ جواب القسم مسدَّه.

وجعل أبو البقاء[٥] ـ وتبعه بعضهم ـ المذكورَ جوابَ الشرط، ولا قسمَ، وادَّعى أنَّ حذفَ الفاء منه حسنٌ إذا كان الشرطُ بلفظ الماضي كما هنا.

واعتُرِض بأن هذا لم يوجد في كتب العربية، بل اتَّفق الكلُّ على وجوب الفاء في الجملة الاسمية، ولم يجوِّزوا تركَها إلَّا في ضرورة الشعر. وفيه أن المبرِّد أجاز ذلك في الاختيار كما ذكره المُراديُّ في «شرح التسهيل».

---

(١) ص٤٠٨ من هذا الجزء.
(٢) لفظة: فيه، ليست في (م). والعبارة في تفسير الرازي: لكل ما كان مخالفاً لله عز وجل.
(٣) في الأصل و(م): القدر. والمثبت من تفسير الرازي ١٣/ ١٧٠.
(٤) في البحر المحيط ٤/ ٢١٣، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٤/ ١٢١.
(٥) في الإملاء ٢/ ٦٣١.

﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ تمثيلٌ مسوقٌ لتنفيرِ المسلمين عن طاعة المشركين، إثرَ تحذيرهم عنها بالإشارة إلى أنَّهم مستضيئون بأنوار الوحي الإلهي، والمشركون غارقون في ظلمات الكفر والطغيان، فكيف يعقل طاعتهم لهم[(١)]؟ فالآية ـ كما قال الطيبيّ ـ متَّصلةٌ بقوله سبحانه: ﴿وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ﴾.

والهمزةُ للإنكار، والواو ـ كما قال غير واحد ـ لعطفِ الجملة الاسميَّة على مثلها الذي يدلُّ عليه الكلام، أي: أأنتم[(٢)] مثلهم ومن كان ميتاً فأعطيناه الحياة ﴿وَجَعَلۡنَا لَهُۥ﴾ مع ذلك من الخارج ﴿نُورٗا﴾ عظيماً ﴿يَمۡشِي بِهِۦ﴾ أي: بسببه ﴿فِي ٱلنَّاسِ﴾ أي: فيما بينَهم آمناً من جهتهم، والجملةُ إمَّا استئنافٌ مبنيٌّ على سؤالٍ نشأ من الكلام، كأنَّه قيل: فماذا يصنعُ بذلك النور؟ فقيل: يمشي.. إلخ. أو صفةٌ له.

و«مَنْ» اسمٌ موصولٌ مبتدأ، وما بعدَه صلته، والخبرُ متعلَّق الجارِّ والمجرور في قوله تعالى: ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ﴾ أي: صفتُه العجيبة. و«مَنْ» فيه اسمٌ موصولٌ أيضاً، و«مَثَلُه» مبتدأ. وقوله سبحانه: ﴿فِي ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ خبرُ «هو» محذوف، وقوله سبحانه: ﴿لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ﴾ في موضع الحال من المستكنِّ في الظرف، وهذه الجملة[(٣)] خبرُ المبتدأ ـ أعني «مَثَلُه» ـ على سبيل الحكاية، بمعنى: إذا وصف يقال له ذلك، وجملةُ «مَثَلُه» مع خبره صلةُ الموصول. وإن شئتَ جعلت «مَنْ» في الموضعين نكرةً موصوفةً.

ولم يجوِّز أنْ يكون «في الظلمات» خبراً عن «مَثَله»؛ لأنَّ الظلمات ليسَ ظرفاً للمَثَل. وظاهرُ كلام بعضهم كأبي البقاء[(٤)] أن «في الظلمات» هو الخبر، وليس هناك «هو» مقدَّراً، ولا يلزم ـ كما نصَّ عليه بعض المحققين ـ حديثُ الظرفية[(٥)]؛ لأنَّ المراد أنَّ «مَثَله» هو كونُه في الظلمات، والمقصودُ الحكاية. نعم ما ذُكِر أولاً أولَى؛ لأنَّ خبرَ «مثله» لا يكون إلَّا جملةً تامَّةً، والظرفُ بغير فاعلٍ ظاهرٍ لا يؤدِّي مؤدَّى ذلك.

---

(١) في الأصل و(م): له. والمثبت من تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٠.
(٢) في (م): أنتم.
(٣) أي جملة: هو في الظلمات ليس بخارج منها.
(٤) في الإملاء ٢/ ٦٣٢.
(٥) أي: لا يلزمه أن يكون «في الظلمات» ظرفاً للمثل. ينظر حاشية الشهاب ٤/ ١٢١-١٢٢.

وجُوِّز كونُ جملة «ليس بخارج» حالاً من الهاء في «مثلُه»، ومنَعه أبو البقاء[1]؛ للفصل. قيل: ولضعفِ مجيء الحال من المضاف إليه.

وقرأ نافع ويعقوب: «ميّتاً» بالتشديد[2]، وهو أصلٌ للمخفَّفِ، والمحذوفُ من الياءين الثانيةُ المنقلبةُ عن الواو، أعِلَّت بالحذف كما أعِلَّت بالقلب. ولا فرقَ بينهما عند الجمهور.

ثم إنَّ هذا الأخير ـ كما قال شيخ الإسلام ـ مَثَلٌ أريدَ به مَن بقيَ في الضلالة بحيث لا يفارقُها أصلاً، كما أنَّ الأوَّلَ مثلٌ أريدَ به مَن خَلَقه الله تعالى على فطرة الإسلام، وهداهُ بالآيات البيِّنات إلى طريق الحقِّ يسلكُه كيف شاء. لكن لا على أنْ يدلَّ على كلٍّ واحدٍ من هذه المعاني بما يليقُ به من الألفاظ الواردةِ في المَثَلين بواسطة تشبيهه بما يناسبُه من معانيها، فإنَّ ألفاظَ المثل باقيةٌ على معانيها الأصليَّة، بل على أنَّه قد انتزعت من الأمور المتعدِّدة المعتبرة في كلٍّ واحدٍ من جانب المثلين هيئةٌ على حِدَةٍ، ومن الأمورِ المتعدِّدة المذكورة في كلٍّ واحدٍ من جانب المثلين هيئةٌ على حِدة، فشُبِّهت بهما الأوليان، ونزلتَا منزلتهما، فاستعمِل فيهما ما يدلُّ على الأخيرتين بضربٍ من التجوُّزِ[3]. إلى آخر ما قال.

ونصَّ القطبُ الرازيُّ على أنَّهما تمثيلان لا استعارتان، ورُدَّ ـ كما قال الشهاب ـ بأنَّ الظاهرَ بأنَّ «مَن كان ميتاً» و«مَن مَثَلُه في الظلمات» من قبيل الاستعارة التمثيليَّة، إذ لا ذكرَ للمشبَّه صريحاً ولا دلالةً بحيث ينافي الاستعارة، والاستعارةُ الأولى بجملتِها مشبَّهةٌ، والثانيةُ مشبَّهٌ به، وهذا كما تقول في الاستعارة الإفرادية: أيكونُ الأسد كالثعلب؟ أي: الشجاع كالجبان. وهو من بديع المعاني الذي ينبغي أنْ يتنبَّه له ويُحفظ[4].

والتفسير المأثور عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ المرادَ بالميتِ الكافرُ الضالُّ، وبالإحياء الهداية، وبالنورِ القرآن، وبالظلماتِ الكفرُ والضلالة.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٦٣٢.
(٢) وهي قراءة أبي جعفر أيضاً. ينظر النشر ٢/ ٢٦٢، والتيسير ص١٠٦.
(٣) تفسير أبي السعود ٣/ ١٨١.
(٤) حاشية الشهاب ٤/ ١٢١.

والآيةُ ـ على ما أخرجَ أبو الشيخ عنه ـ نزلت في عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو المرادُ بمن أحياه الله تعالى وهداه، وأبي جهل ابن هشام لعنه الله تعالى، وهو المرادُ بمن مثلُه في الظلمات ليس بخارج[١]. ورُوي عن زيد بن أسلم مثلُ ذلك. وفي روايةٍ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّها في حمزةَ وأبي جهل. وعن عكرمة أنَّها في عمار بن ياسر وأبي جهل.

وأيًّا ما كان، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيدخلُ في ذلك كلُّ مَن انقادَ لأمرِ الله تعالى، ومَن بَقي على ضلاله وعُتُوِّه.

﴿كَذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى التزيين المذكورِ على طرزِ ما قرِّر في أمثاله، أو إشارةٌ إلى إيحاءِ الشياطين إلى أوليائهم، أو إلى تزيين الإيمان للمؤمنين ﴿زُيِّنَ﴾ من جهته تعالى خَلْقاً، أو من جهة الشياطين وسوسةً ﴿لِلْكَٰفِرِينَ﴾ كأبي جهلٍ وأضرابه ﴿مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ أي: ما استمرُّوا على عمله من فنون الكفر والمعاصي التي من جملتها ما حكي عنهم من القبائح.

﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ قيل: أي: كما جعلنا في مكَّة أكابرَ مجرميها ليمكروا فيها ﴿جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ﴾ من سائرِ القرى ﴿أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا﴾. أو: كما جعلنا أعمال أهل مكَّة مزيَّنةً لهم، جعلنا في كلِّ قريةٍ.. إلخ، وإلى الاحتمالين ذهبَ الإمامُ الرازي[٢].

وجعل غيرُ واحدٍ «جعل» بمعنى: صيَّر المتعدية لمفعولين، واختلف في تعيينهما، فقيل: «في كلِّ قريةٍ» مفعولٌ ثان، و«أكابر مجرميها» بالإضافة هو الأول. وقيل: «أكابرَ» مفعولٌ أول و«مجرميها» بدلٌ منه، وقيل: «أكابر» مفعول ثانٍ و«مجرميها» مفعولٌ أول؛ لأنَّه معرفةٌ، فيتعيَّن أنَّه المبتدأ بحسب الأصل. والتقدير: جعلنا في كلِّ قريةٍ مجرميها أكابرَ، فيتعلَّق الجارُّ والمجرورُ بالفعل.

واعترض أبو حيان[٣] كون «مجرميها» بدلاً من «أكابر»، أو مفعولاً، بأنَّه خطأٌ

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٤٣، وعزاه لأبي الشيخ وابن مردويه.

(٢) في تفسيره ١٣/ ١٧٤.

(٣) في البحر المحيط ٤/ ٢١٥.

وذهولٌ عن قاعدةٍ نحوية، وهي أنَّ أفعلَ التفضيل يلزمُ إفرادُه وتذكيرُه إذا كان بـ «من» ظاهرةً أو مقدَّرة، أو مضافاً إلى نكرةٍ، سواءٌ كانَ لمفردٍ مذكَّرٍ أو لغيره، فإنْ طابقَ ما هو له تأنيثاً وجمعاً وتثنيةً، لزمَهُ أحدُ الأمرين، إمَّا الألف واللام، أو الإضافة إلى معرفةٍ. و«أكابر» في التخريجين باقٍ على الجمعية، وهو غيرُ معرَّفٍ بأل، ولا مضافٌ لمعرفة. وذلك لا يجوز.

وتعقَّبهُ الشهابُ[1] فقال: إنَّه غيرُ واردٍ؛ لأنَّ «أكابر» و«أصاغر» أُجريَ مجرى الأسماء؛ لكونه بمعنى الرؤساء [والسفلة] ـ كما نصَّ عليه الراغب[2] ـ وما ذكرهُ إنَّما هو إذا بقيَ على معناه الأصلي. ويؤيِّده قولُ ابن عطيَّة[3]: إنه يقال: أكابرة، كما يقال: أحمر وأحامرة، كما قال:

إن الأحامرة الثلاث تولعت[4]

وإن ردَّه أبو حيان بأنَّه لم يعلم أنَّ أحداً من أهل اللغة والنحو أجازَ في جمع أفضل أفاضلة. وفيه نظر. وأما الجواب بأنَّه على حذف المضاف المعرفة للعلم به، أي: أكابر الناس، أو أكابر أهل القرية، فلا يخفى ضعفُه. اهـ.

وظاهر كلام الزمخشريِّ[5] أنَّ الظرفَ لغوٌ، و«أكابرَ» أولُ المفعولين مضافٌ لمجرميها، و«ليمكروا» المفعول الثاني.

---

(١) في حاشيته ٤/ ١٢٢.

(٢) في المفردات (كبر).

(٣) في المحرر الوجيز ٢/ ٣٤١.

(٤) في (م): تعولت. وهو صدر بيت للأعشى، وروايته كما في تفسير الطبري ٩/ ٥٣٩، وإصلاح المنطق ص٤٣٨، والبحر المحيط ٤/ ٢١٥، ولسان العرب (حمر):

إن الأحامرة الثلاثة أهلكت ... ما لي وكنت بهن قدماً مولعا

وجاء البيت في المحرر الوجيز ٢/ ٣٤١، والدر المصون ٥/ ١٣٦، بلفظ: أتلفت. ولم نقف عليه بالرواية التي ذكرها المصنف إلا في حاشية الشهاب ٣/ ١٢٢، وعنه نقل المصنف.

قال ابن السكيت في إصلاح المنطق ص٤٣٧: الأحمران: الشراب واللحم، فإذا قيل: الأحامرة. ففيها الخَلوق. اهـ.

وقال في اللسان بعد ذكر البيت: ثم أبدل بدل البيان فقال:

الخمرَ واللحمَ السمين وأطلي ... بالزعفران فلن أزال مولَّعَا

(٥) كما في حاشية الشهاب ٤/ ١٢٣، وينظر الكشاف ٢/ ٤٨.

وجَوَّزَ بعضهم كونَ «جَعَلَ» متعدِّياً لواحد، على أنَّ المراد بالجعل التمكينُ، بمعنى الإقرار في المكان والإسكان فيه، ومفعولُه «أكابر مجرميها» بالإضافة. ويفهم من كلام البعض أنَّ احتمال الإضافة لا يجري إلَّا على تفسير جعلناهم بمَكَّنَّاهم، ولا يخلو ذلك عن دغدغة.

وقال العلامة الثاني بعد سرد عدَّةٍ من الأقوال: والذي يقتضيه النظر الصائب أنَّ «في كلِّ قرية» لغوٌ، و«أكابر مجرميها» مفعولٌ أول، و«ليمكروا» هو الثاني. ولا يخفى حسنُه، بيدَ أنَّه مبنيٌّ على جعل الإشارة لأحدِ الأمرين اللذين أُشيرَ فيما سبق إليهما.

وناقش في ذلك شيخُ الإسلام، وادَّعى أنَّ الأقربَ جعلُ المشارِ إليه الكفرةَ المعهودين، باعتبار اتِّصافهم بصفاتهم، والإفرادُ باعتبارِ الفريق أو المذكور، ومحلُّ الكاف النصب على أنَّه المفعول الثاني لـ «جعلنا» قُدِّم عليه لإفادة التخصيص، كما في قوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ﴾ [النساء: ٩٤] والأولُ «أكابرَ مجرميها»، والظرف لغوٌ، أي: ومثلَ أولئك الكفرة الذين هم صناديد مكَّة ومجرموها، جعلنا في كلِّ قريةٍ أكابرها المجرمين، أي: جعلنَاهم مُتَّصفين بصفات المذكورين مزيَّناً لهم أعمالُهم مصرِّين على الباطل، مجادلين به الحقَّ؛ ليمكروا فيها، أي: ليفعلوا المكر فيها اهـ[1]. ولا يخفى بعدُه.

وتخصيصُ الأكابرِ؛ لأنَّهم أقوى على استتباع الناس والمكرِ بهم. وقُرِئ: «أكبرَ مجرميها»[2].

وهذا تسليةٌ لرسول الله ﷺ. وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ﴾ اعتراضٌ على سبيل الوعدِ له عليه الصلاة والسلام، والوعيدِ للكفرة الماكرين، أي: وما يحيقُ غائلة مكرهم إلَّا بهم.

﴿وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ حالٌ من ضمير «يمكرون» أي: إنَّما يمكرون بأنفسهم، والحالُ أنَّهم ما يشعرون بذلك أصلاً، بل يزعمون أنَّهم يمكرون بغيرهم.

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ١٨١-١٨٢.

(٢) الكشاف ٢/ ٤٨، والبحر المحيط ٤/ ٢١٥.

﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ﴾ رجوعٌ إلى بيان حال مجرمي أهل مكّة بعد ما بيّن بطريق التسلية حالَ غيرهم، فإنَّ العظيمةَ المنقولة إنما صدرت عنهم لا عن سائر المجرمين، أي: وإذا جاءتهم آيةٌ بواسطة الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ قال شيخُ الإسلام: قال ابن عباس رضي الله عنهما: حتى يوحَى إلينا ويأتينا جبريلُ عليه السلام، فيخبرنا أنَّ محمداً عليه الصلاة والسلام صادقٌ، كما قالوا: ﴿أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٩٢]. وعن الحسن البصريِّ مثلُه.

وهذا كما ترى صريحٌ في أنَّ ما عُلِّق بإيتاء ما أوتي الرسل عليهم السلام هو إيمانُهم برسول الله ﷺ وبما أُنزل إليه إيماناً حقيقيّاً، كما هو المتبادرُ عند الإطلاق، خلا أنَّه يستدعي أنْ يحملَ «ما أوتي رسلُ الله» على مطلق الوحي ومخاطبةِ جبريلَ عليه السلام في الجملة، وأنْ تُصرفَ الرسالةُ في قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ عن ظاهرها، وتُحمَل على رسالةِ جبريل عليه السلام بالوجه المذكور، ويرادَ بجعلِها تبليغُها إلى المُرسَل إليه، لا وضعُها في موضعها الذي هو الرسول؛ ليتأتَّى كونُه جواباً عن اقتراحِهم وردًّا له بأن يكون[1] معنى الاقتراح: لن نؤمن بكون تلك الآية نازلةً من عند الله تعالى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام حتى يأتينَا جبريلُ بالذات عياناً كما يأتي الرسلَ، فيخبرنا بذلك، ومعنى الردِّ: اللهُ أعلمُ بمن يليق بإرسال جبريلَ عليه السلام إليه لأمرٍ من الأمور؛ إيذاناً بأنَّهم بمعزلٍ من استحقاقِ ذلك التشريف. وفيه من التمحُّل ما لا يخفى[2].

وأنت تعلم أنَّه لا تمحُّلَ في حَمْل ما أوتي رسلُ الله على مطلقِ الوحي، بل في العدولِ عن قول: لن نؤمنَ حتى نُجعَلَ رسلاً، مثلاً، إلى ما في النظم الكريم، نوعُ تأييدٍ لهذا الحمل. نعم صرفُ الرسالةِ عن ظاهرها، وحملُ الجعل على التبليغ، لا يخلو عن بعدٍ، ولعلَّ الأمرَ فيه سهلٌ.

ويُفهم من كلام البعض أنَّ مطلقَ الوحي، ومخاطبةَ جبريل عليه السلام في

---

(١) في (م): كون.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٢.

الجملة، وإن لم يستدعِ ذلك[١] الرسالةَ، إلَّا أنَّه قريبٌ من منصبها، فيصلحُ ما ذكر جواباً، بدونِ حاجةٍ إلى الصرف والحمل المذكورين. وفيه ما فيه.

وقال مقاتل: نزلت في أبي جهلٍ حين قال: زاحَمْنَا بني عبد مناف في الشرف، حتى إذا صرنا كفرسي رهانٍ، قالوا منَّا نبيٌّ يُوحَى إليه. و الله لا نرضى به ولا نتَّبعُه أبداً حتى يأتينَا وحيٌ كما يأتيه.

وقال الضَّحَّاك: سأل كلُّ واحدٍ من القوم أن يُخَصَّ بالرسالة والوحي، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله سبحانه: ﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنَشَّرَةً﴾ [المدثر: ٥٢].

قال الشيخ: ولا يخفى أنَّ كلَّ واحدٍ من هذين القولين، وإن كان مناسباً للردِّ المذكور، لكنَّه يقتضي أن يُرادَ بالإيمان المعلَّق بإيتاءِ مثل ما أُوتي الرسلُ مجرَّدُ تصديقِهم برسالته ﷺ في الجملة، من غير شمولٍ لكافَّةِ الناس، وأنْ تكون كلمةُ «حتى» في قول اللعين: حتى يأتينا وحيٌ كما يأتيه. . إلخ، غايةً لعدم الرضى، لا لعدم الاتِّباع، فإنَّه مقرَّرٌ على تقديرَيْ إتيان الوحي وعدمه، فالمعنى: لن نؤمن برسالتِه أصلاً حتى نؤتى نحن من النبوَّة مثلَ ما أوتيَ رسلُ الله، أو إيتاءَ مثلَ إيتاء رسل الله[٢].

ولا يخفى أنَّه يجوزُ أنْ تكون «حتى» في كلام اللعين غايةً للاتِّباع أيضاً، على أنَّ المرادَ به مجرَّدُ الموافقة، وفعلُ مثل[٣] ما يفعلُه ﷺ من توحيد الله تعالى وتركِ عبادة الأصنام، لا قفوَ الأثر بالائتمار، على أنَّ اللعينَ إنَّما طلب إتيان وحيٍ كما يأتي النبيَّ ﷺ، وليس ذلك نصّاً في طلب الاستقلال المنافي للاتِّباع. ولعل مرادَه ـ عليه اللعنةُ ـ المشاركةُ في الشرف، بحيث لا ينحطُّ عنه عليه الصلاة والسلام بالكليَّة.

ويمكن أن يُدَّعَى أيضاً أنَّ هؤلاء الكفرةَ لكونِ كلٍّ منهم أبا جهل بما يقتضيه منصبُ الرسالة، لا يأبونَ كونَ الرسولين يجوزُ أنْ يُبعثَ أحدُهما إلى الآخر، ويُلزَمَ أحدُهما امتثالَ أمر الآخر واتِّباعَه، وإنْ كان مشاركاً له في أصل الرسالة، فليفهم.

---

(١) في (م): تلك.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٢-١٨٣.

(٣) لفظة: مثل. ليست في الأصل.

وقيل: إنَّ الوليد بن المغيرة قال لرسول الله ﷺ: لو كانت النبوَّة حقّاً لكنتُ أولى بها منك؛ لأنِّي أكبرُ منك سنّاً، وأكثرُ مالاً وولداً. فنزلت هذه الآية.

وتعقَّبهُ الشيخ قُدِّس سرُّه: إنَّه لا تعلُّق له بكلامهم المردود، إلَّا أنْ يرادَ بالإيمانِ المعلَّقِ بما ذُكر مجرَّدُ الإيمان بكون الآية النازلة وحياً صادقاً، لا الإيمانُ بكونها نازلةً إليه عليه الصلاة والسلام، فيكون المعنى: وإذا جاءتهم آيةٌ نازلةٌ إلى الرسول قالوا: لن نؤمن بنزولها من عند الله حتى يكونَ نزولُها إلينا لا إليه؛ لأنَّا نحن المستحقُّون دونَه. فإنَّ ملخَّصَ معنى قوله: لو كانت النبوَّةُ حقّاً.. إلخ: لو كان ما تدَّعيه من النبوَّةِ حقّاً لكنتُ أنا النبيَّ لا أنت، وإذا لم يكن الأمرُ كذلك، فليست بحقٍّ. ومآله تعليقُ الإيمان بحقيَّة النبوَّة بكون نفسه نبيّاً[1].

وأنت تعلم أنَّ إطلاقَ النبوَّة، وقولَهم: «رسلُ الله»؛ ليس بينهما كمالُ الملاءمة بحسب الظاهر، كما لا يخفى، فالحقُّ سقوطُ هذا القول عن درجة الاعتبار، وإن رُوي مثله عن ابن جريج؛ لما في تطبيقه على ما في الآية من مزيد العناية.

و «مثلَ ما أوتي» نصب على أنَّه نعتٌ لمصدرٍ محذوف، و«ما» مصدريَّة، أي: حتى نؤتاها إيتاءً مثلَ إيتاءِ رسل الله. وإضافةُ الإيتاء إليهم لأنَّهم منكرون لإيتائه عليه الصلاة والسلام.

و «حيث» مفعولٌ لفعلٍ مقدَّرٍ[2]، وقد خرجت عن الظرفيَّةِ بناءً على القول بتصرُّفها، ولا عبرةَ بمن أنكره. والجملةُ بعدها ـ كما نصَّ عليه أبو علي في «كتاب الشعر» ـ صفةٌ لها، وإضافتُها إلى ما بعدها حيث استُعمِلت ظرفاً[3].

وقال الرضيُّ: الأولَى أنَّ «حيثُ» مضافةٌ، ولا مانعَ من إضافتها وهي اسمٌ إلى الجملة. وبُحث فيه.

ولا يجوزُ فيها هنا عند الكثير أنْ تكون مجرورةً بالإضافة؛ لأنَّ «أفعل» بعضُ ما يضاف إليه. ولا منصوبةً بـ «أفعل» نصبَ الظرف؛ لأنَّ علمه تعالى غيرُ مقيَّدٍ

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٣.

(٢) بعدها في (م): أي يعلم.

(٣) ينظر كتاب الشعر ١/ ١٧٩-١٨١.

بالظرف، وممَّن نصَّ على ذلك ابنُ الصائغ[١]. وجوَّز بعضهم الثاني، وردَّ ما عُلِّلَ به المنعُ منه بأن يجوز جعلُ تقييدِ علمه تعالى بالظرف مجازيّاً باعتبارِ ما تعلَّق به، بل ذلك أولى من إخراج «حيثُ» عن الظرفيَّة، فإنَّه إمَّا نادرٌ أو ممتنعٌ.

وجملةُ «الله أعلم» إلخ استئنافٌ بيانيٌّ، والمعنى أنَّ منصبَ الرسالة ليس ممَّا يُنال بما يزعمونه من كثرة المال والولد، وتَعاضُد الأسباب والعُدَد، وإنَّما يُنَال بفضائل نفسانيَّة، ونفسٍ قدسيَّة أفاضَها الله تعالى بمحضِ الكرم والجود على مَن كَمُل استعدادُه. ونصَّ بعضُهم على أنَّه تابعٌ للاستعداد الذاتيِّ، وهو لا يَستلزمُ الإيجابَ الذي يقولُه الفلاسفة؛ لأنَّه سبحانه إنْ شاء أعطى ذلك، وإن شاء أمسك وإن استعدَّ المحلُّ. وما في «المواقف» من أنَّه لا يشترط في الإرسال الاستعدادُ الذاتيُّ، بل الله تعالى يختصُّ برحمته مَن يشاء[٢]، محمولٌ على الاستعدادِ الذاتيِّ الموجِبِ، فقد جرت عادةُ الله تعالى أنْ يَبعثَ من كلِّ قومٍ أشرفَهم وأطهرهم جِبِلَّةً. وتمامُ البحث في موضعه.

وقرأ أكثرُ السبعة: «رسالاته» بالجمع[٣].

وعن بعضهم أنَّه يسنُّ الوقفُ على: «رسل الله»، وأنَّه يستجابُ الدعاءُ بين الآيتين. ولم أر في ذلك ما يعوَّلُ عليه.

﴿سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْ﴾ استئنافٌ آخرُ، ناعٍ عليهم ما سيلقَونَه من فنون الشرِّ بعدما نَعى عليهم حرمانَهم مما أَمَّلُوه، والسينُ للتوكيد، ووضع الموصول موضعَ الضمير؛ لمزيد التشنيع. وقيل: إشعاراً بعِلِّيَّة مضمون الصلة، أي: يصيبُهم البتَّةَ مكان ما تمنَّوه وعلَّقوا به أطماعَهم الفارغة من عزِّ النبوَّة وشرفِ الرسالة.

﴿صَغَارٌ﴾ أي: ذلٌّ عظيمٌ وهوانٌ بعد كِبْرِهم ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ يومَ القيامة.

وقيل: من عند الله. وعليه أكثرُ المفسِّرين كما قال الفرَّاء[٤]، واعترضَهُ بأنَّه

---

(١) انظر حاشية الشهاب ٤/ ١٢٣.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢١٨.

(٣) قرأ ابن كثير وحفص: «رسالته» بالتوحيد ونصب التاء، والباقون بالجمع وكسر التاء. التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦٢.

(٤) في معاني القرآن له ١/ ٣٥٣.

لا يجوزُ في العربية أن تقول: جئتُ عند زيد، وأنت تريد: من عند زيد.

وقيل: المرادُ أنَّ ذلك في ضمانه سبحانه، أو ذخيرةٌ لهم عنده[1]، وهو جارٍ مجرى التهكُّم، كما لا يخفى.

﴿وَعَذَابٌ شَدِيدُۢ﴾ في الآخرةِ أو في الدنيا ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَمْكُرُونَ ﴿١٢٤﴾﴾ أي: بسبب مكرهم المستمرِّ، أو بمقابلته. وحيث كان هذا من أعظم موادِّ إجرامِهم صرَّحَ بسببه.

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ أي: يعرِّفَه طريقَ الحقِّ، ويوفِّقَه للإيمان. وقالت المعتزلة: المراد: يهديه إلى الثواب، أو إلى الجنَّة، أو يثيبه على الهدى، أو يزيده ذلك.

﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ فيتَّسِع له وينفسح، وهو مجازٌ أو كنايةٌ عن جعل النفس مهيَّأةً لحلول الحقِّ فيها، مصفَّاةً عمَّا يمنعُه وينافيه، كما أشار إليه ﷺ حين قيل له: كيف الشرحُ يا رسول الله؟ فقال: «نورٌ يقذفُ في الصدر، فينشرحُ له وينفسح» فقيل: هل لذلك من آيةٍ يُعرَفُ بها يا رسول الله؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «الإنابةُ إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والاستعدادُ للموت قبل لقاءِ الموت»[2].

﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ أي: يخلقَ فيه الضلالةَ؛ لسوءِ اختياره. وقيل: المراد: يضلَّه عن الثواب، أو عن الجنَّة، أو عن زيادة الإيمان، أو يخذله ويخلِّي بينه وبين ما يريده.

---

(١) ليست في الأصل.

(٢) أخرجه الطبري ٩/ ٥٤٢-٥٤٣ من طريق أبي عبيدة عن ابن مسعود بنحوه. وأبو عبيدة لم يسمع من ابن مسعود، كما في المراسيل لابن أبي حاتم ص١٩٦. وأخرجه الحاكم ٤/ ٣١١، وفي إسناده عدي بن الفضل، قال الذهبي: عديٌّ ساقط. وأخرجه أيضاً الطبري ٩/ ٥٤١-٥٤٢ عن أبي جعفر المدائني مرسلاً، وأبو جعفر هذا كذبه أحمد وابن المديني والنسائي كما في الميزان ٢/ ٥٠٤. وقال ابن كثير بعد أن أورد طرق الحديث: فهذه طرق لهذا الحديث مرسلة ومتصلة، يشدُّ بعضها بعضاً. اهـ. ولكن الدارقطني في العلل ٥/ ١٨٩ أعلَّ ما روي منه متصلاً، وذكر أن الصواب أنه عن أبي جعفر عبد الله بن المسور عن النبي ﷺ مرسلاً، وتقدم آنفاً أن أبا جعفر هذا كذاب.

﴿يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ بحيثُ ينبو عن قبول الحقِّ، فلا يكاد يكون فيه للخير منفذ.

وقرأ ابن كثير «ضَيْقاً» بالتخفيف[1]، ونافع وأبو بكر عن عاصم: «حَرِجاً» بكسر الراء[2]. أي: شديد الضيق، والباقون بفتحها، وصْفاً بالمصدر للمبالغة.

وأصلُ معنى الحرج كما قال الراغب: مجتمعُ الشيء، ومنه قيل للضِّيقِ: حَرَجٌ[3]. وقال بعض المحققين: أصلُ معناه: شدَّةُ الضِّيق؛ فإنَّ الحَرَجَةَ غيضةٌ أشجارُها ملتفَّةٌ بحيث يصعبُ دخولها.

وأخرج ابنُ حميدٍ وابن جريرٍ وغيرهما عن أبي الصَّلْت الثقفيّ، أنَّ عمر رضي الله عنه قرأ: «حَرَجاً» بفتح الراء. وقرأ بعضُ مَن عنده من أصحاب رسول الله ﷺ: «حَرِجاً» بكسرها، فقال عمر: أَبغوني رجلاً من كنانة، واجعلوه راعياً، وليكن مُدْلِجِيّاً، فأتوه به، فقال له عمر: يا فتى، ما الحَرَجَة فيكم؟ قال: الحَرَجَة فينا الشجرةُ تكون بين الأشجار التي لا تصل إليها راعيةٌ، ولا وحشيَّةٌ، ولا شيءٌ. فقال عمر رضي الله عنه: كذلك قلبُ المنافق لا يصلُ إليه شيءٌ من الخير[4].

﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ استئنافٌ، أو حالٌ من ضمير الوصف، أو وصفٌ آخر. والمراد المبالغةُ في ضيق صدرِه، حيث شُبِّه بمن يزاولُ ما لا يقدرُ عليه، فإنَّ صعودَ السماء مَثَلٌ فيما هو خارجٌ عن دائرة الاستطاعة، وفيه تنبيهٌ على أنَّ الإيمان يَمتنعُ منه، كما يَمتنعُ منه الصعود، والامتناعُ في ذلك عاديٌّ. وعن الزجَّاج[5]: معناه: كأنَّما يتصاعدُ على السماء، نُبُوّاً عن الحقِّ، وتباعُداً في الهرب منه.

وأصلُ «يصَّعد»: يتصعَّد، وقد قُرِئ به[6]، فأدغِمت التاءُ في الصَّاد.

---

(١) التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦٢.

(٢) التيسير ص١٠٦، والنشر ٢/ ٢٦٢. وهي قراءة أبي جعفر أيضاً من العشرة.

(٣) المفردات (حرج).

(٤) تفسير الطبري ٩/ ٥٤٥. وأورده السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٤٥، وعزاه للطبري وعبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

(٥) في معاني القرآن ٢/ ٢٩٠.

(٦) نسبها النحاس في معاني القرآن ٢/ ٤٨٧، والزمخشري في الكشاف ٢/ ٤٩، والقرطبي

وقرأ ابنُ كثير «يصْعَدُ»، وأبو بكر عن عاصم: «يَصَّاعد»[1]، وأصلُه أيضاً: يتصاعد، ففعل به ما تقدَّم.

﴿كَذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى الجعل المذكور بعدَه على ما مرَّ تحقيقُه، أو إشارةٌ إلى الجعل السابق، أي: مثلَ ذلك الجَعْلِ، أي: جَعْلِ الصدر حرجاً على الوجه المذكور ﴿يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ﴾ أي: العذابَ أو الخذلان.

وأخرج ابنُ المنذر وغيره عن مجاهد أنَّه قال: «الرجس» ما لا خيرَ فيه[2].

وقال الراغب: «الرجس»: الشيء القذر[3].

وقال الزجَّاج: هو اللعنةُ في الدنيا، والعذابُ في الآخرة[4].

وأصلُه ـ على ما قيل ـ من الارتجاس، وهو الاضطراب.

﴿عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ أي: عليهم. ووضع الظاهر موضع المُضمَر للتعليل.

﴿وَهَٰذَا﴾ أي: ما جاء به القرآن، كما رُوي عن ابن مسعود. أو الإسلام، كما روي عن ابن عباس. أو ما سبق من التوفيق والخذلان، كما قيل.

﴿صِرَٰطُ رَبِّكَ﴾ أي: طريقُه الذي ارتضاهُ، أو عادتُه وطريقته التي اقتضتها حكمتُه. ولا يخفى ما في التعرُّض لعنوان الربوبيَّة، مع الإضافة إلى ضمير المخاطَب من اللطف.

﴿مُسْتَقِيمًا﴾ لا اعوجاجَ فيه ولا زيغ، أو عادلاً مُطَّرداً، وهو إمَّا حالٌ مؤكِّدةٌ لصاحبها، وعاملُها محذوفٌ وجوباً، مثل: هذا أبوك عطوفاً. أو مؤسِّسَةٌ، والعامل فيها معنى الإشارة، أو «ها» التي للتنبيه.

= ٩/ ٢٦ لابن مسعود ﷺ. وزاد ابنُ عطية نسبتها للأعمش وابن مصرف. ونسبها البناء في إتحاف فضلاء البشر ص٢٧٣ للمطوعي.

(١) التيسير ص١٠٦-١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٢.

(٢) الدر المنثور ٣/ ٤٥. وأخرجه الطبري في تفسيره ٩/ ٥٥١.

(٣) المفردات (رجس).

(٤) معاني القرآن ٢/ ٢٩٠.

﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ﴾ بيَّنَّاها مفصَّلةً ﴿لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٢٦﴾﴾ أي: يتذكرون ما في تضاعيفها، فيعلمون أنَّ كلَّ الحوادث بقضائه سبحانه وقَدَرِه، وأنَّه جَلَّ شأنُه حكيمٌ عادلٌ في جميع أفعاله. وتخصيصُ هؤلاء القوم بالذكر؛ لأنَّهم المنتفعون بذلك التفصيل.

﴿لَهُمْ﴾ أي: لهؤلاء القوم ﴿دَارُ ٱلسَّلَٰمِ﴾ أي: الجنة. كما قال قتادة، والسلام هو الله تعالى، كما قال الحسنُ وابنُ زيدٍ والسُّدِّيُّ. وإضافةُ الدار إليه سبحانه للتشريف. وقال الزَّجَّاج والجبائيُّ: «السلام» بمعنى السلامة، أي: دار السلامة من الآفات والبلايا وسائرِ المكاره التي يلقاها أهلُ النار[1]. وقيل: هو بمعنى التسليم، أي: دارٌ تحيَّتهم فيها سلام.

﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ أي: في ضمانه وتكفُّله التَّفضُّليّ، أو ذخيرةً لهم عنده لا يعلم كنهَ ذلك غيرُه. والجملةُ مستأنفةٌ، وقيل: صفة لقوم.

﴿وَهُوَ وَلِيُّهُم﴾ أي: مُحِبُّهم، أو: ناصرهم ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ أي: بسبب أعمالهم الصالحة، أو متولِّيهم متلبِّساً بجزائها؛ بأنْ يتولَّى إيصالَ الثواب إليهم.

❁ ❁ ❁

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا﴾ لتفاوت مراتبِ أرواحهم في الصَّفاء والكُدورة، والنورِ والظلمة، والقرب والبعد، ومن هنا قيل:

والجاهلون لأهلِ العلم أعداء[2]

وكلما اشتدَّ التفاوتُ، اشتدَّت العداوةُ، وزادَ الإيذاءُ الناشئُ منها، ولهذا وردَ في بعض الآثار: «ما أوذِيَ نبيٌّ مثلَ ما أوذِيْتُ»[3]. وتسبُّبُ هذه العداوةُ مزيدَ

---

(١) معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٩٠، ومجمع البيان ٨/ ١٩٣.

(٢) هو عجز بيت منسوب للإمام علي ﷺ، كما في ديوانه المجموع ص١١، وصدره:

وقيمة المرء ما قد كان يحسنه

(٣) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٦/ ٣٣٣ من طريق وكيع عن مالك عن أنس مرفوعاً، بلفظ: «ما أوذي أحد مثل ما أوذيت في الله». قال أبو نعيم: غريب من حديث مالك، تفرد به وكيع. وينظر كشف الخفاء ٢/ ٢٣٥.

التوجُّه إلى الحقِّ جلَّ شأنه، والإعراض عن الملاذِّ، والحرص على الفضيلة التي يقهرُ بها العدوّ، والاحتراز عما يوشكُ أنْ يكون سبباً للطعن، إلى غير ذلك.

﴿وَلِتَصْغَىٰٓ﴾ أي: تميل ﴿إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وهم المحجوبون؛ لوجود المناسبة. ﴿وَلِيَرْضَوْهُ﴾ بمحبتهم إيَّاه ﴿وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ﴾ من إثم[1] التعاضُد والتظاهر.

﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ بيني وبينكم ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ المعجزَ الجامع ﴿مُفَصَّلًا﴾ فيه الحقُّ والباطل، بحيث لا يبقى معه مقالٌ لقائلٍ، فطلبُ ما سواه ممَّا لا يليقُ بعاقلٍ، ولا يميلُ إليه إلَّا جاهل.

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ أي: تمَّ قضاؤه في الأزل بما قضى وقدَّر ﴿صِدْقًا﴾ مطابقاً لما يقع ﴿وَعَدْلًا﴾ مناسباً للاستعداد. وقيل: صدقاً فيما وعد، وعدلاً فيما أوعد. ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ لأنَّها على طرز ما ثبتَ في علمه، والانقلابُ محال.

﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أي: من الجهة السفليَّة؛ بالركون إلى الدنيا وعالَم النفس والطبيعة ﴿يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ لأنَّهم لا يَدْعُون إلَّا للشهوات المُبْعِدَةِ عن الله تعالى.

﴿إِن يَتَّبِعُونَ﴾ أي: ما يتَّبعون؛ لكونهم محجوبين في مقام النفس بالأوهام والخيالات ﴿إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ بقياس الغائب على الشاهد.

﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ﴾ من الأقوال والأفعال الظاهرة على الجوارح ﴿وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ من العقائدِ الفاسدة، والعزائم الباطلَة.

وقال سهل: ظاهرُ الإثم المعاصي كيف كانت، وباطنُه حُبُّها.

وقال الشبليّ: ظاهرُ الإثم الغفلة، وباطنُه نسيان مطالعة السوابق.

وقال بعضهم: ظاهرُ الإثم طلبُ الدنيا، وباطنُه طلبُ الجنَّة؛ لأنَّ الأمرين يشغلان عن الحقِّ، وكلُّ ما يشغلُ عنه سبحانه فهو إثم.

وقيل: ظاهرُ الإثم حظوظُ النفس، وباطنُه حظوظُ القلب.

---

(١) في (م): اسم.

وقيل: ظاهرُ الإثم حبُّ الدنيا، وباطنه حبُّ الجاه.

وقيل: ظاهر الإثم رؤيةُ الأعمال، وباطنُه سكونُ القلب إلى الأحوال.

﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ﴾ وهم المحجوبونَ بالظاهر عن الباطن ﴿لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾ أي: مَن يواليهم من المنكرين ﴿لِيُجَـٰدِلُوكُمْ﴾ بما يتلقَّونه من الشُّبهِ ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾ وتركتم ما أنتم عليه من التوحيد ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ مثلهم.

﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا﴾ بالجهل وهوى النفس، أو الاحتجابِ بصفاتها، ﴿فَأَحْيَيْنَـٰهُ﴾ بالعلم ومحبَّة الحقِّ، أو كشفِ حجب صفاتِه ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا﴾ من هدايتنا وعلمنا، أو نوراً من صفاتنا.

أو «من كان ميتاً» بالمجاهدات «فأحييناه» بروح المشاهدات.

أو «ميتاً» بشهوات النفس «فأحييناه» بصفاء القلب.

أو «ميتاً» برؤية الثواب، «فأحييناه» برؤية المآب إلى الوهاب، وجعلنا له نورَ الفِراسة أو الإرشاد.

وقال جعفر الصادق: المعنى: أوَمَن كان ميتاً عنَّا، فأحييناه بنا، وجعلناه إماماً يهدي بنورِ الإجابة، ويَرجعُ إليه الضُّلَّال.

وقال ابن عطاء: أومن كان ميتاً بحياةِ نفسه وموتِ قلبه، فأحييناه بإماتة نفسه وحياة قلبه، وسهَّلنا عليه سُبلَ التوفيق، وكحَّلناه بأنوار القربِ، فلا يرى غيرَنا ولا يلتفتُ إلى سوانا.

﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ أي: ظلمات نفسه وصفاته وأفعاله ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ لسوءِ استعداده ﴿كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَـٰفِرِينَ﴾ المحجوبين ﴿مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ فاحتجبوا به.

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَـٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا﴾ ويكون ذلك سبباً لمزيد كمال العارفين، حسبما تقدَّم في جعل الأعداء للأنبياء عليهم السلام.

ويمكن أنْ يكون إشارةً على ما في الأنفُسِ، أي: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ﴾ وجود الإنسان، التي هي البدن ﴿أَكَـٰبِرَ مُجْرِمِيهَا﴾ من قوى النفسِ الأمَّارة

﴿لِيَمْكُرُواْ فِيهَا﴾ بإضلال القلب ﴿وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ﴾ لأنَّ عاقبة مكرهم راجعٌ إليهم، آفاقاً وأنفساً.

﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ﴾ على يد الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ من الرسالة إليهم ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ وذلك حيثُ خزينةُ الاستعدادِ عامرةٌ، والنفس قدسيَّةٌ.

﴿سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ﴾ بالاحتجابِ عن الحقِّ ﴿صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ﴾ أي: ذلٌّ بذهابِ قَدْرِهم حين خراب أبدانهم ﴿وَعَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ بحرمانهم الملائم، ووصول المنافي إليهم في المعاد الجسماني.

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ إليه ويعرِّفَهُ به ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ بأن يقذفَ فيه نوراً من أنواره، فيعرفه بذلك، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ لا يدخلُ فيه شيءٌ من أنوار شمس العرفان ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ نبوّاً وهرباً عن قَبول ذلك؛ لأنَّه خلافُ استعداده.

وقيل: المعنى: «فمن يُرِدِ الله أنْ يهديَه» للتوحيد، «يشرح صدرَه» لقَبول نورِ الحقِّ وإسلام الوجودِ إلى الله سبحانه بكشفِ حُجُب صفاتِ نفسه عن وجه قلبه الذي يلي النفس، فينفسحُ لقبول نورِ الحقِّ، «ومَن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيِّقاً حرجاً» باستيلاء النفس عليه، وضغطها له «كأنما يصَّعَّد» في سماء روحه مع تلك الهيئات البدنيَّة المظلمة، وذلك أمرٌ محال. وقيل غير ذلك.

﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ﴾ أي: رجس التلوُّث بنتن الطبيعة ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وهم المحجوبونَ عن الحقِّ.

﴿وَهَٰذَا﴾ أي: طريقُ التوحيد، أو الجعل ﴿صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا﴾ أي: طريقه الذي ارتضاه، أو عادتُه التي اقتضتها حكمتُه ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ المعارفَ والحقائقَ المركوزةَ في استعدادهم.

﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ وهي ساحةُ جلاله، وحضائرُ قدسِ صفاته، ومساقطُ وقوع أنوارِ جماله المنزَّهةِ عن خطرِ الحجاب، وعلَّةِ العتاب، وطريانِ العذاب.

﴿وَهُوَ وَلِيُّهُم﴾ بنعت رعايتهم، وكشفِ جماله لهم، أو وليُّهم يحفظُهم عن رؤية الغير في البين.

ويجوزُ أن يكون المعنى: لهم دار السلامة من كلِّ خوفٍ وآفةٍ، حيث يكون العبد فيها في ظلِّ الذات والصفات وريفِ البقاء بعد الفناء.

والكثيرُ على أنَّ السلام من أسمائه تعالى، فما ظنُّك بدارٍ تنسب إليه جلَّ شأنه:

إذا نزلتْ سلمى بوادٍ فماؤُه زلالٌ وسلسالٌ وأشجارُه وردُ[1]

نسأل الله تعالى أن يُدخلنا هاتيكَ الدَّار بحرمةِ نبيه المختار ﷺ.

❋ ❋ ❋

﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ نصبٌ على الظرفيَّة، والعاملُ فيه مقدَّرٌ، أي: اذكر، أو: نقول، أو: كان ما لا يُذْكَرُ لفظاعته. وجُوِّزَ أنْ يكونَ مفعولاً به لمقدَّرٍ أيضاً، أي: اذكر ذلك اليوم. والضميرُ المنصوب لمن يُحشَر من الثقلين، وقيل: للكفَّار.

وقرأ حفص عن عاصم، وروح عن يعقوب: «يحشر» بالياء، والباقون بنون العظمة على الالتفات؛ لتهويل الأمر[2].

وقوله سبحانه: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ﴾ على إضمار القول، والمعشرُ الجماعة أَمْرُهُم واحدٌ. وقال الطبرسيّ: الجماعة التامَّة من القوم التي تشتملُ على أصناف الطوائفِ، ومنه العَشَرة؛ لأنَّها تمامُ العقد[3].

والمراد بالجنِّ أو بمعشرهم على ما قيل: الشياطين. وذكر بعضُ الفضلاء أنَّ الجن يُقال على وجهين؛ أحدهما: للروحانيين المستترينَ عن الحواسِّ كلِّها، فيدخلُ فيهم الملائكةُ والشياطين، وثانيهما: للروحانيين ممَّا عدا الملائكة.

وقال آخرون: إنَّ الروحانيين ثلاثة: أخيارٌ وهم الملائكة، وأشرارٌ وهم الشياطين، وأوساطٌ فيهم أخيارٌ وأشرار.

---

(١) لم نقف عليه عند غير المصنف.

(٢) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/٢٦٢.

(٣) مجمع البيان ٨/١٩٩.

وأيّاً ما كان، فالمقصودُ بالنداء الأشرار الذين يُغوونَ الناس، فإنَّهم أهلٌ للخطاب بقوله سبحانه: ﴿قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ أي: أكثرتُم من إغوائهم وإضلالهم، كما قال ابنُ عباس رضي الله عنهما ومجاهدٌ والزَّجّاج[1]، فالكلامُ على حذف مضافٍ. أو: منهم بأن جعلتموهم أتباعَكم، فحُشِروا معكم، كما يقال: استكثرَ الأميرُ من الجنود. وهذا بطريقِ التوبيخ والتقريع.

قيل: وإنَّما ذُكِر المعشر في جانب الجنِّ دونَ جانب الإنس؛ لما أنَّ الإغواءَ كثيراً ما يقتضي التظاهرَ والتعاون، وفي المعشرِ نوعُ إيماءٍ إليه، ولا كذلك الغِوى.

﴿وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم﴾ أي: الذين أطاعوهم واتَّبعوهم ﴿مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ أي: الذين هم من الإنس، أو كائنين منهم، فـ «مِن» إمَّا لبيان الجنس، أو متعلِّقةٌ بمحذوفٍ وقع حالاً من «أولياء».

﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ أي: انتفعَ الإنس بالجنِّ؛ حيثُ دلُّوهم على الشهوات، وما يُتوصَّلُ به إليها، والجِنُّ بالإنس، حيث اتَّخذوهم قادةً ورؤساءَ، واتَّبعوا أمرَهم، فأدخَلوا عليهم السرورَ بذلك.

وعن الحسن وابن جُريج والزجَّاج[2] وغيرهم أنَّ استمتاعَ الإنس بهم أنَّهم كانوا إذا سافرَ أحدُهم وخافَ الجِنَّ، قال: أعوذُ بسيِّد هذا الوادي، واستمتاعُهم بالإنس اعترافُهم بأنَّهم قادرونَ على إعاذتهم وإجارتهم.

وعن محمد بن كعب أنَّ المرادَ باستمتاعِ بعضهم ببعض: طاعةُ بعضِهم بعضاً وموافقتُه له.

وقال البلخيُّ: يَحتمل أنْ يكونَ الاستمتاعُ مقصوراً على الإنس، فيكون الإنس قد استمتعَ بعضُهم ببعضِ الجنِّ دونَ الجنِّ.

﴿وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا﴾ وهو يومُ القيامة، على ما قالَه غير واحد. وعن الحسن والسُّدِّيِّ وابن جريج: أنَّه الموتُ. والأوَّل أولَى.

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٥٥٥، ومعاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٩١.
(٢) في معاني القرآن ٢/ ٢٩١.

وإنَّما قال الأولياء ما قالوا؛ اعترافاً بما فعلُوا من طاعة الشياطين، واتِّباع الهوى، وتكذيبِ البعث، وإظهاراً للندامةِ عليها، وتحسُّراً على حالِهم، واستسلاماً لربِّهم، وإلَّا ففائدةُ الخبر ولازمُها ممَّا لا تحقُّقَ له.

قيل: ولعلَّ الاقتصارَ على حكاية كلام الضَّالِّين؛ للإيذانِ بأنَّ المُضِلِّين قد أُفحِموا بالمرَّة، فلم يقدرُوا على التكلُّم أصلاً.

وقرئ: «آجالنا» بالجمع[1].

و«الذي» بالتذكير والإفراد، قال أبو علي: هو جنسٌ. أَوْقَعَ[2] «الذي» موقعَ «التي».

﴿قَالَ﴾ استئنافٌ بيانيٌّ، كأنَّه قيل: فماذا قال الله تعالى حينئذٍ؟ فقيل: قال: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ﴾ أي: منزلكم ومحلُّ إقامتكم، أو ذاتُ ثَوائكم، على أنَّ المثوى اسمُ مكانٍ أو مصدرٌ.

﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ حالٌ من ضمير الجمع، والعاملُ فيها: «مثوى» إنْ كان مصدراً. وقدَّرُوا عاملاً - أي: يبوَّؤن خالدين - إنْ كان «مثوى» اسم مكان؛ لأنَّه حينئذٍ لا يَصْلُحُ للعمل.

وقال أبو البقاء: إنَّ العاملَ في الحال على هذا التقدير معنى الإضافة[3]. وردُّوه بأنَّ النسبةَ الإضافيَّة لا تعمل، ولا يصحُّ أنْ تنصبَ الحال.

﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ نُقِل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه تعالى استثنى قوماً قد سبقَ في[4] علمه أنَّهم يُسلمون ويصدِّقون النبيَّ ﷺ. وهذا مبنيٌّ على أنَّ الاستثناءَ ليس من المحكيِّ، وأنَّ «ما» بمعنى «مَن»، ولا يخفى أنَّ استعمال «ما» للعقلاء قليلٌ، فيبعدُ ذلك، كما يَبعدُ شمولُ ما تقدَّم للمستثنَى.

---

(١) هي قراءة الحسن كما في القراءات الشاذة ص٤٠.

(٢) في الأصل و(م): أو وقع. والمثبت موافق لما في إملاء ما منَّ به الرحمن ٢/ ٦٣٦، والبحر المحيط ٤/ ٢٢٠، والدر المصون ٥/ ١٤٩، واللباب ٨/ ٤٢٩.

(٣) الإملاء ٢/ ٦٣٦.

(٤) لفظة: في، ليست في الأصل.

وقيل: إنَّ «ما» مصدريَّةٌ وَقْتِيَّةٌ على ما هو الظاهر، والمراد: إلَّا الوقتَ الذين ينقلون فيه إلى الزمهرير. فقد رُوِيَ أنَّهم يدخلونَ وادياً من الزمهرير ما يميّزُ بعضُ أوصالهم من بعض، فيتعاوونَ ويطلبون الردَّ إلى الجحيم[1].

ورُدَّ بأن فيه صَرْفَ النارِ من معناها العلميِّ ـ وهو دار العذاب ـ إلى اللغويّ.

وأُجيب عنه بأنَّه لا بأس به إذا دعت إليه ضرورة.

وقيل عليه: إنَّ المعترضَ لا يُسلِّمُ الضرورةَ؛ لإمكانِ غير هذا التأويل، مع أنَّ قوله سبحانه: «مثواكم» يقتضي ما ذهبَ إليه المعترضُ بحسب الظاهر.

وقيل: إنَّ لهم وقتاً يخرجونَ فيه من دار العذاب، وذلك أنَّه رُوي أنَّهم يُفتح لهم أبوابُ الجنَّة، ويُخرجون من النار، فإذا توجَّهوا للدخول، أُغلِقت في وجوههم استهزاءً بهم. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [المطففين: ٣٤].

وأنت تعلم أنَّ ظواهرَ الآيات صادحةٌ بعدم تخفيفِ العذاب عن الكفار بعد دخولهم النار، وفي إخراجهم هذا تخفيفٌ أيُّ تخفيفٍ، وإنْ كان بعده ما تَشيبُ منه النواصي، ولعلَّ الخبر في ذلك غيرُ صحيح، والمشهورُ أنَّ المرائين يدنونَ من الجنَّة حتى إذا استنشقوا ريحَها، ورأوا ما أعدَّ الله تعالى لعباده فيها نُودُوا أن اصرفوهم عنها، لا نصيبَ لهم فيها. الخبر بتمامه، وقد قدَّمناه[2]. ويكونُ ذلك قبلَ إدخالهم النار، كما لا يَخْفَى على مَن راجَعَ الحديث.

وقيلَ: المستثنى زمانُ إمهالهم قبلَ الدخول، كأنَّه قيل: النارُ مثواكم أبداً، إلَّا ما أمهلكم.

وردّه أبو حيَّان[3] بأنَّه في الاستثناء يشترط اتحاد زمان المُخْرَج والمُخْرَج منه، فإذا قلت: قام القوم إلَّا زيداً. فإنَّ معناه إلَّا زيداً ما قام، ولا يصحُّ أنْ يكون المعنى: إلَّا زيداً ما يقوم في المستقبل. وكذلك: سأضربُ القومَ إلَّا زيداً. معناه:

---

(١) أورده الزمخشري ٢/ ٥٠، وأبو السعود ٣/ ١٨٥.

(٢) ص٢١٢-٢١٣ من هذا الجزء، وهو حديث ضعيف.

(٣) في البحر المحيط ٤/ ٢٢١.

إلَّا زيداً فإنِّي لا أضربُه في المستقبل، ولا يصحّ أنْ يكونَ المعنى: إلَّا زيداً فإنِّي ما ضربته.

وأُجيب بأنَّ هذا إذا لم يكن الاستثناءُ منقطعاً، أمَّا إذا كان منقطعاً، فإنَّه يسوغُ، كقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦] أي: لكن الموتة الأولى، فإنَّهم ذاقوها، فلعلَّ القائلَ بأنَّ المستثنى زمانُ إمهالهم يلتزمُ انقطاعَ الاستثناء، كما في هذه الآية، ولا محذورَ فيه مع ورود مثله في القرآن. وفيه نظرٌ ظاهر.

وذهب الزَّجَّاج إلى وجهٍ لطيف إنَّما يظهرُ بالبسطِ، فقال: المراد و الله تعالى أعلم: إلَّا ما شاء الله من زيادة العذاب[1]. ولم يبيِّن وجهَ استقامةِ الاستثناء والمستثنى على هذا التأويل، قال ابنُ المنيِّر: ونحن نبيِّنه فنقول: العذابُ ـ والعياذ بالله عزَّ وجلَّ ـ على درجاتٍ متفاوتة، فكأنَّ المرادَ أنَّهم مُخلَّدون في جنس العذاب، إلَّا ما شاء ربُّك من زيادةٍ تبلغُ الغايةَ، وتنتهي إلى أقصى النهاية، حتى تكاد لبلوغها الغايةَ ومباينتها لأنواع العذاب في الشدَّة، تُعدُّ خارجةً عنه ليست من جنسِ العذاب، والشيءُ إذا بلغ الغايةَ عندهم، عبَّروا عنه بالضِّدِّ، كما عبَّروا عن كثرة الفعل بـ «رُبَّ» و«قد» وهما موضوعان لضدِّ الكثرة من القلَّة، وذلك أمرٌ يُعتاد في لغة العرب، وقد حَام أبو الطيِّب حوله فقال:

ولَجُدْتَ حتى كدتَ تبخلُ حائلاً ... للمنتهى ومن السرور بكاءُ[2]

فكأنَّ هؤلاءِ إذا نُقِلوا إلى غاية العذاب ونهاية الشدَّةِ، فقد وَصلوا إلى الحدِّ الذي يكاد أنْ يخرجَ عن اسم العذاب المطاق، حتى تسوغَ معاملتُه في التعبير بمعاملةِ المغاير. وهو وجهٌ حسنٌ لا يكاد يُفهَم من كلام الزَّجَّاج إلا بعدَ هذا البسط، وفي تفسيرِ ابن عباس رضي الله عنهما ما يؤيِّده[3]. اهـ.

---

(١) معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٩٢.

(٢) ديوان المتنبي ١/ ١٥٣. وجاء في هامش الأصل: يقول: بلغتَ من الجود أقصاه وغايته، وكدتَ تبخل راجعاً عن آخره إذ أنهيت فيه. وأكَّد هذا بقوله: «ومن السرور» إلخ، فـ «حائلاً» حالٌ من ضمير «تبخل». و«المنتهى» مصدر، كالإنهاء. واللام للتعليل. وقد عاب الثعالبيُّ هذا البيت على المتنبي في يتيمته [١/ ٢١٤]، وقال: إنه خرج به عن الشعر إلى الفلسفة، فتدبر. اهـ.

(٣) الانتصاف ٢/ ٥٠-٥١.

ونُقِلَ عن بعضهم أنَّ هذا الاستثناءَ معذوقٌ بمشيئة الله تعالى رَفْعَ العذاب، أي: يخلدون إلا[1] أنْ يشاءَ الله تعالى لو شاء. وفائدتُه: إظهارُ القدرة والإعلانُ[2] بأنَّ خلودَهم إنَّما كان لأنَّ الله تعالى شأنُه قد شاءَه، وكان من الجائز العقليِّ في مشيئتِه أنْ لا يعذِّبهم، ولو عذَّبهم لا يخلِّدهم، وأنَّ ذلك ليس بأمرٍ واجبٍ عليه، وإنَّما هو مقتضَى مشيئته وإرادته عزَّ وجلَّ.

وفي الآية على هذا دفعٌ في صدور المعتزلة الذين يزعمون أنَّ تخليدَ الكفَّار واجبٌ على الله تعالى بمقتضى الحكمة، وأنَّه لا يجوزُ في العقل مقتضى ذلك[3]، ولعلَّ هذا هو الحقُّ الذي لا محيصَ عنه. وفي معناه ما قيل: المراد: المبالغةُ في الخلود، بمعنى أنَّه ينتفي إلَّا وقتَ مشيئة الله تعالى، وهو ممَّا لا يكونُ، مع إيراده في صورة الخروجِ وإطماعهم في ذلك تهكُّماً وتشديداً للأمر عليهم.

ومن أفاضل العصريين الأكابر[4] من ادَّعى ذلك الوجهَ له، وأنَّه قد خلَتْ عنه الدفاتر، وهو مذكورٌ في غير ما موضع، فإنْ كان لا يدري فتلك مصيبةٌ، وإنْ كان يدري فالمصيبةُ أعظم. وسيأتي إنْ شاء الله تعالى تتمةُ الكلام في ذلك عند قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧].

﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ﴾ في التعذيب والإثابة، أو في كلِّ أفعاله ﴿عَلِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ بأحوال الثَّقَلين وأعمالهم، وبما يليقُ بها من الجزاء، أو بكلِّ شيءٍ، ويدخلُ ما ذُكر دخولاً أوَّلياً.

﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ أي: مثلَ ما سبق من تمكين الجنِّ من إغواء الإنس وإضلالهم، أو مثلَ ما سبق[5] ﴿نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ من الإنس ﴿بَعْضًا﴾ آخَرَ منهم، أي: نجعلهم بحيث يتولَّونَهم، ويتصرَّفونَ فيهم في الدنيا بالإغواء والإضلال وغير ذلك، واستُدِلَّ

---

(١) في الأصل و(م): إلى، والمثبت من الانتصاف ٢/ ٥٠، والكلام منه.

(٢) في الأصل و(م): والإذعان، والمثبت من الانتصاف.

(٣) في الانتصاف: وأنه لا يجوز في العقل أن يشاء خلاف ذلك.

(٤) جاء في هامش الأصل: صالح أفندي الموصلي.

(٥) جاء فوقها في الأصل بخط دقيق: «في الكلام على الإشارة». وهو يقصد بذلك ما سبق في تفسير قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا﴾. و الله أعلم.

به على أنَّ الرعيَّة إذا كانوا ظالمين، فالله تعالى يسلِّط عليهم ظالماً مثلهم، وفي الحديث: «كما تكونوا يولَّى عليكم»[١].

أو المعنى: نجعلُ بعضَهم قرناءَ بعض في العذاب، كما كانوا كذلك في الدنيا عند اقترافِ ما يؤدِّي إليه من القبائح. كما قيل، وروي مثلُه عن قتادة.

﴿بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿١٢٩﴾﴾ أي: بسبب ما كانوا مستمرِّين على كَسْبِه من الكفر والمعاصي.

﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ شروعٌ في حكاية ما سيكونُ من توبيخ المعْشَرين وتقريعهم بتفريطهم فيما يتعلَّق بخاصَّة أنفسهم.

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ﴾ في الدنيا ﴿رُسُلٌ﴾ من عند الله عزَّ وجلَّ، كائنةٌ ﴿مِّنكُمْ﴾ أي: من جملتكم، لكن لا على أنْ يأتيَ كلُّ رسولٍ كلَّ واحدةٍ من الأمم، ولا على أنَّ أولئك الرسلَ عليهم السلام من جنس الفريقين معاً، بل على أنْ يأتيَ كلَّ أمةٍ رسولٌ خاصٌّ بها، وعلى أنْ يكونَ من الإنس خاصَّةً؛ إذ المشهورُ أنَّه ليس من الجنِّ رسلٌ وأنبياء، ونظيرُه في هذا قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمن: ٢٢] فإنهما إنَّما يخرجان من الملح فقط، كما سيأتي تحقيقُه إنْ شاء الله تعالى.

والفرَّاء قدَّر هنا مضافاً لذلك، أي: من أحدكم[٢].

وقال غير واحد: المرادُ بالرسل ما يعمُّ رسلَ الرسل، وقد ثبتَ أنَّ الجنَّ استمعوا القرآن، وأَنذرُوا به قومهم، فقد قال سبحانه: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ إلى قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩].

وعن الضَّحَّاك وغيرِه: أنَّ الله تعالى أرسلَ للجنِّ رسلاً منهم. وصرَّحَ بعضُهم أنَّ رسولاً منهم يسمَّى يوسف.

وظاهرُ الآية يقتضي إرسالَ الرسل إلى كلٍّ من المعشَرين من جنسهم. وادَّعى

---

(١) أخرجه ابن جميع في معجمه (١٠٤)، والقضاعي في مسند الشهاب (٥٧٧) من رواية المبارك بن فضالة عن الحسن عن أبي بكرة. قال الحافظ ابن حجر في الكافي الشاف ص٢٥: وفي إسناده إلى مبارك مجاهيل. وينظر فيض القدير ٥/ ٤٧.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٥٤.

بعضٌ قيامَ الإجماع على أنَّه لم يرسَل إلى الجنِّ رسولٌ منهم، وإنَّما أُرسِل إليهم من الإنس.

وهل كان ذلك قبلَ بعثة نبيِّنا عليه الصلاة والسلام، أم لا؟ الذي نصَّ عليه الكلبيُّ: الثاني؛ قال: كان الرسلُ يرسَلون إلى الإنس حتى بُعِثَ محمدٌ ﷺ إلى الإنس والجنِّ.

﴿يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى﴾ التي أوحيتُها إليهم، والجملة صفةٌ أخرى لـ «رسل» محقِّقةٌ لما هو المرادُ من إرسالهم من التبليغ والإنذار، وقد حصلَ ذلك بالنسبة إلى الثقلين.

﴿وَيُنذِرُونَكُمْ﴾ أي: يخوِّفونكم بما في تضاعيفها من القوارع ﴿لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ أي: يوم الحشر الذي قد عاينوا فيه ما عاينوا.

﴿قَالُوا۟﴾ استئنافٌ بيانيٌّ، والمقصودُ منه حكايةُ قولهم، كيف يقولون وكيف يعترفون؟

﴿شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا﴾ أي: بإتيان[1] الرسل وقصِّهم وإنذارهم، وبمقابلتهم إيَّاهم بالكفر والتكذيب.

وقوله سبحانه: ﴿وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ مع ما عُطِفَ عليه اعتراضٌ لبيان ما أدَّاهم في الدنيا إلى ارتكاب القبائح التي ارتكبوها، وألجأهم في الآخرة إلى الاعتراف بالكفر واستيجاب العذاب، وذَمٌّ لهم بذلك، وتسفيهٌ لرأيهم؛ فلا تكرارَ في الشهادتين. أي: واغترُّوا في الدنيا بالحياة الدنيئة، واللذَّات الخسيسة الفانية، وأعرضُوا عن النعيم المقيم الذي بشَّرت به الرسلُ عليهم السلام، واجترؤوا على ارتكاب ما يجرُّهم إلى العذاب المؤبَّد الذي أنذرُوهم إياه ﴿وَشَهِدُوا۟﴾ في الآخرة ﴿عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟﴾ في الدنيا ﴿كَٰفِرِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ بالآيات والنُّذر، واضطرُّوا إلى الاستسلام لأشدِّ العذاب، وفي ذلك من تحسُّرهم وتحذيرِ السامعين عن مثل صنيعهم ما لا مزيدَ عليه.

---

(١) في الأصل و(م): بإيتاء. والمثبت من تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٦.

﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى إتيانِ الرسل، أو السؤال المفهوم من «ألم يأتكم»، أو ما قصَّ من أمرهم؛ أعني: شهادتَهم على أنفسهم بالكفر واستيجابِ العذاب.

وهو إمَّا مرفوعٌ على أنَّه خبرُ مبتدأ مقدَّر، أي: الأمرُ ذلك، أو مبتدأٌ خبرُه مقدَّرٌ، أو خبرُه قوله سبحانه: ﴿أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ﴾ بحذف اللام على أنَّ «أنْ» مصدريَّةٌ، أو مخفَّفة من «أنَّ»، وضميرُ الشأن الذي هو اسمُها [محذوف][1].

وإمَّا منصوبٌ على أنَّه مفعولٌ به لفعلٍ مقدَّرٍ، كـ «خذ»، و«فعلنا»، ونحو ذلك. وجُوِّزَ أنْ يكون «أنْ لم» إلخ بدلاً من اسم الإشارة.

وقوله تعالى: ﴿بِظُلْمٍ﴾ متعلِّقٌ إمَّا بـ «مهلك»، أي: بسببِ ظلم. أو: بمحذوفٍ وقع حالاً من «القرى»، أي: متلبِّسةً بظلم، أو حالاً من «ربِّك»، أو من ضميرِه في «مهلك». والمراد: مهلكَ أهلِ القرى، إلَّا أنَّه تُجوِّزَ في النسبة، أو حُذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، ولا يأباه قولُه تعالى: ﴿وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾؛ لأنَّ أصله: وهم غافلون، فلمَّا حُذفَ المضاف أقيم الظاهرُ مقامَ ضميرِه.

واعترض شيخُ الإسلام على جَعْلِ «بظلمٍ» حالاً من «ربِّك» أو من ضميره؛ بأنَّه يأباه أنَّ غفلةَ أهلها مأخوذةٌ في معنى الظلم وحقيقته لا محالة، فلا يحسنُ تقييده بالجملة بعد[2].

وأوردَ عليه أنَّه قد يُتصوَّر الظلم مع عدم الغفلة، بأن يكون حالَ التيقُّظ ومقارنة الانقياد، وإنْ كان المراد هاهنا هو الإهلاك حال الغفلة، ففائدةُ التقييد تعيينُ المراد، ولا يخفى حسنُه. ولا يخفى ما فيه.

واختار قُدِّسَ سرُّه من احتمالات المشار إليه وأَوْجُهِ إعراب اسم الإشارة الثالثَ من كلٍّ. قال: والمعنى: ذلك ثابتٌ لانتفاء كون ربِّك، أو: لأنَّ الشأن لم يكن ربُّك مهلكَ القرى بسببٍ ـ أي: ظلمٍ فعلُوه من أفراد الظلم ـ قبل أنْ يُنهَوا عنه، وينبَّهُوا على بطلانه برسولٍ وكتابٍ ـ وإنْ قضى به بداهةُ العقول ـ ويُنْذَرُوا عاقبةَ جناياتهم، أي: لولا انتفاء كونه تعالى معذِّباً لهم قبل إرسال الرسل وإنزال الكتب،

---

(١) ما بين حاصرتين من تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٦، والكلام منه.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٦.

لما أمكنَ التوبيخُ بما ذُكِر، ولما شهدُوا على أنفسهم بالكفر واستيجابِ العذاب، ولاعتذروا[1] بعدم إتيان الرسل إليهم، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]. وإنما علّل ما ذُكِر بانتفاء التعذيب الدنيويّ الذي هو إهلاكُ القرى قبلَ الإنذار، مع أنَّ التقريبَ في تعليله بانتفاءِ مطلق التعذيب من غير بعثِ الرسل أتمُّ على ما نطق به قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] على ما اختارهُ أهل السنَّة في معناه = لبيان كمال نزاهتِه سبحانه على كلا التعذيبين من غير إنذارٍ على أبلغ وجهٍ وآكده[2].

ولا يخفى أنَّ لما اختارَه وجهاً وجيهاً، خلا أنَّ قوله فيما بعدُ: إنَّ جَعْلَ «ذلك» إشارةً إلى إرسال الرسل عليهم السلام وإنذارهم، وخبراً لمبتدأ محذوف[3]، كما أطبق عليه الجمهور، بمعزلٍ عن مقتضى المقام = ممنوعٌ.

وعلى سائر الاحتمالاتِ الخطابُ للرسول ﷺ بطريقِ تلوين الخطاب، والظاهرُ أنَّ انتفاءَ الإهلاكِ قبل الإنذار لا يختصُّ بالإنس، بل الجنُّ أيضاً لا يُهلَكون قبل إنذارهم، وإنْ لم يَشِعْ إطلاقُ أهل القرى عليهم. وهذا مبنيٌّ على محض فضل الله تعالى عندنا. والمعتزلة يقولون: يجبُ على الله تعالى أن لا يعذِّب قبل الإنذار وقيامِ الحجَّة، وبَنَوْه على قاعدة الحُسن والقُبح العقليين. وأئمتنا يثبتونَ ذلك، لكنَّهم لا يجعلونَه مناطَ الحكم كما زعم المعتزلة.

﴿وَلِكُلٍّ﴾ من المكلَّفين جنّاً كانوا أو إنساً ﴿دَرَجَٰتٌ﴾ أي: مراتبُ، فيتناولُ الدركات حقيقةً أو تغليباً ﴿مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ أي: من أعمالهم؛ صالحةً كانت أو سيئةً، أو من أجلِ أعمالهم، أو من جزائها، فـ «من» إمَّا ابتدائيةٌ، أو تعليليَّةٌ، أو بيانيَّةٌ بتقدير مضاف.

﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ فلا يَخفى عليه سبحانه عملُ عاملٍ، أو قَدْرُ ما يستحقُّ به من ثوابٍ أو عقابٍ.

---

(١) في (م) وتفسير أبي السعود: ولا اعتذروا.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/١٨٦-١٨٧.

(٣) في الأصل و(م): محذوفاً، والمثبت من تفسير أبي السعود.

وقرأ ابنُ عامر: «تعملون» بالتاء[1]، على تغليب الخطاب على الغيبة، ولو أريدَ شمول «يعملون» بالتحتية للمخاطب، بأن يُرَاد جميعُ الخلق، فلا مانعَ من اعتبار تغليبِ الغائب على المخاطب، سوى أنَّ ذلك لم يُعهد مثلُه[2] في كلامهم.

﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ﴾ أي: لا غنيَّ عن كلِّ شيءٍ كائناً ما كان إلَّا هو سبحانه، فلا احتياجَ له عزَّ شأنه إلى العباد، ولا إلى عبادتهم، ولا يخفى ما في التعرُّض لعنوان الربوبيَّة؛ مع الإظهار في مقام الإضمار، والإضافةِ إلى ضميره عليه الصلاة والسلام، من اللطف الجزيل.

والكلامُ مبتدأٌ وخبر، وقوله سبحانه: ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ خبرٌ آخر، وجُوِّزَ أن يكون هو الخبر و«الغنيُّ» صفةٌ، أي: الموصوفُ بالرحمة العامَّةِ، فيترحَّم على العباد بالتكليف تكميلاً لهم، ويُمهلُهم على المعاصي إلى ما شاء، وفي ذلك تنبيهٌ على أنَّ ما تقدَّم ذكرُه من الإرسال ليس لنفعِه، بل لترحُّمه على العباد، وتوطئةٌ لقوله سبحانه: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ أي: ما به حاجةٌ إليكم أصلاً، إن يشأ يذهبكُم أيُّها العصاة أو أيُّها الناس بالإهلاك. وفي تلوين الخطابِ من تشديد الوعيدِ ما لا يخفى.

﴿وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم﴾ أي: وينشئ من بعد إذهابكم ﴿مَّا يَشَآءُ﴾ من الخلق. وإيثارُ «ما» على «مَن»؛ لإظهار كمال الكبرياء، وإسقاطِهم عن رتبة العقلاء.

﴿كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ أي: من نسل قومٍ آخرين لم يكونوا على مثل صفتكم، وهم أهل سفينةِ نوح عليه السلام، لكنَّه سبحانه أبقاكم ترحُّماً عليكم.

و «ما» في «كما» مصدريَّةٌ، ومحلُّ الكاف النصبُ على المصدريَّة، أو الوصفيَّةِ لمصدرِ الفعل السابق، أي: وينشئُ إنشاءً كإنشائكم، أو يستخلفُ استخلافاً كائناً كإنشائكم.

---

(١) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) لفظة: مثله. ليست في الأصل.

و«من» لابتداء الغاية. وقيل: هي بمعنى البدل. والشَّرطيَّةُ استئنافٌ مقرِّرٌ لمضمونِ ما قبلها من الغِنَى والرحمة.

﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ﴾ أي: إنَّ الذي توعدونَه من القيامة والحساب، والعقاب والثواب، وتفاوتِ الدرجات والدركات.

وصيغةُ الاستقبال للدلالة على الاستمرارِ التجدُّديّ. و«ما» اسم «إنَّ» ولا يجوز أنْ تكون الكافَّة؛ لأنَّ قوله سبحانه: ﴿لَآتٍ﴾ يمنعُ من ذلك، كما قال أبو البقاء[1]، وهو خبرُ «إنَّ». والمراد: إنَّ ذلك لواقعٌ لا محالة. وإيثار «آتٍ» على واقع؛ لبيان كمالِ سرعة وقوعه، بتصويره بصورةِ طالبِ حثيثٍ لا يفوتُه هاربٌ، حَسبَما يُعرِبُ عنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ١٣٤﴾ أي: جاعلي مَنْ طلبَكُم عاجزاً عنكم غيرَ قادرٍ على إدراككم.

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ المعنى: وما أنتم بسابقين[2].

وإيثارُ صيغة الفاعل على المستقبل؛ للإيذان بقرب الإتيان. والدوامُ الذي يفيدُه العدول عن الفعليَّةِ إلى الاسميَّة متوجِّهٌ إلى النفي، فالمرادُ دوام انتفاء الإعجاز، لا بيان دوامِ انتفائه[3]. وله نظائرُ في الكتاب الكريم.

﴿قُلْ يَٰقَوْمِ﴾ أمرٌ له ﷺ أنْ يواجهَ الكفَّار بتشديدِ التهديد وتكرير الوعيد، ويُظهرَ لهم ما هو عليه من غاية التصلُّب في الدين، ونهايةِ الوثوق بأمره، وعدم المبالاةِ بهم أصلاً، إثر ما بيِّن لهم حالهم ومآلهم، أي: قل يا محمد لهؤلاء الكفار: ﴿ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ﴾ أي: على غاية تمكُّنكم واستطاعتكم، على أنَّ المكانة مصدرُ مَكُن إذا تمكَّنَ أبلغَ التمكُّن. وجُوِّزَ أنْ يكون ظرفاً بمعنى المكان، كالمقام والمقامة، ومن هنا فسَّرهُ ابنُ عباس رضي الله عنهما ـ كما رواه ابن المنذر عنه ـ بالناحية[4]. وتَجوَّزَ به عن ذلك مَنْ فسَّره بالحالة، أي: اعملوا على حالتكم التي أنتم عليها.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٦٣٩.

(٢) الدر المنثور ٣/ ٤٧، وأخرجه ابن أبي حاتم في التفسير ٤/ ١٣٩٠.

(٣) وقعت العبارة في تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٨ ـ والكلام منه ـ كالتالي: والمراد بيان دوام انتفاء الإعجاز لا بيان انتفاء دوام الإعجاز. فليتأمل.

(٤) الدر المنثور ٣/ ٤٧، وأخرجه ابن أبي حاتم ٤/ ١٣٩٠.

وقرأ أبو بكر عن عاصم: «مكاناتكم» على الجمع في كلِّ القرآن[١]. وزعمَ الواحديُّ أنَّ الوجهَ الإفراد. وفيه نظر.

والمعنى: اثبتوا على كفركم ومعاداتكم لي ﴿إِنِّي عَامِلٌ﴾ على مكانتي، أي: ثابتٌ على الإسلام وعلى مصابرتكم.

والأمر للتهديد، وإيراده بصيغة الأمر ـ كما قال غير واحد ـ مبالغةٌ في الوعيد، كأنَّ المهدِّد يريد تعذيبه مجمِعاً عازماً عليه، فيحمله بالأمر على ما يؤدّي إليه، وتسجيلٌ بأنَّ المهدَّد لا يتأتّى منه إلا الشرُّ، كالمأمور به الذي لا يقدرُ أن يتفصَّى عنه. وجعل العلَّامة الثاني ذلك من قبيل الاستعارة التمثيلية؛ تشبيهاً لذلك المعنى بالمعنى المأمورِ به الواجب الذي لا بدَّ أنْ يكون ممن ضُرِبَت عليه الشقوة.

﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ أي: إنكم لتعلمون ذلك لا محالة، «فسوف» لتأكيد مضمون الجملة. والعلم عرفانيٌّ، فيتعدَّى إلى واحد، و«مَنْ» استفهاميَّةٌ معلِّقةٌ لفعل العلم، محلُّها الرفع على الابتداء، والجملةُ بعدَها خبرها، ومجموعهما سادٌّ مسدَّ مفعول[٢] العلم.

والمرادُ بالدار: الدنيا، لا دار السلام كما قيل. وبالعاقبة: العاقبةُ الحسنى، أي: عاقبة الخير؛ لأنَّها الأصلُ، فإنَّه تعالى جعل الدنيا مزرعةَ الآخرة، وقنطرةَ المجاز إليها، وأرادَ من عباده أعمالَ الخير لينالوا حسن الخاتمة. وأمَّا عاقبة الشرِّ فلا اعتدادَ بها؛ لأنَّها من نتائج تحريفِ الفجَّار، أي: فسوف تعلمون أيُّنا تكونُ له العاقبة الحسنى التي خلق الله تعالى هذه الدار لها.

ويجوز أن تكون «مَنْ»[٣] موصولةً، فمحلُّها النصبُ على أنَّها مفعول «تعلمون»، أي: فسوف تعلمون الذي له عاقبة الدار، وفيه مع الإنذار المستفادِ من التهديد إنصافٌ في المقال، وتنبيهٌ على كمال وثوق المنذر بأمره.

وقرأ حمزةُ والكسائيُّ: «يكون» بالتحتيَّة[٤]؛ لأنَّ تأنيثَ العاقبة غيرُ حقيقي.

---

(١) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٣.
(٢) في الأصل: مفعولي. والمثبت من (م) وتفسير أبي السعود ٣/ ١٨٨، والكلام فيه بنحوه.
(٣) في الأصل و(م): ما، والمثبت هو الصواب، ينظر تفسير أبي السعود ٣/ ١٨٨.
(٤) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٣. وهي قراءة خلف من العشرة.

﴿إِنَّهُۥ﴾ أي: الشأن ﴿لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝١٣٥﴾ أي: لا يظفرون[١] بمطلوبهم، وإنَّما وَضع الظلم موضعَ الكفر لأنَّه أعمُّ منه، وهو أكثر فائدةً؛ لأنَّه إذا لم يفلح الظالم فكيف الكافر المتَّصفُ بأعظم أفراد الظلم؟

﴿وَجَعَلُوا۟﴾ أي: مشركو العرب ﴿لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ﴾ أي: خلق. قال الراغب: الذرء، إظهارُ الله تعالى ما أبدعَه. يقال: ذرأ الله تعالى الخلقَ، أي: أَوْجَدَ أشخاصهم[٢].

وقال الطبرسيُّ: الذَرْءُ الخلقُ على وجه الاختراع، وأصله الظهور، ومنه: ملحٌ ذَرْآنيٌّ؛ لظهور بياضه[٣].

و«من» متعلِّقةٌ بـ «جعل»، و«ما» موصولَةٌ، وجملة «ذرأ» صلته، والعائدُ محذوف.

وقوله سبحانه: ﴿مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ﴾ متعلِّقٌ بـ «ذرأ»، وجوَّزَ أبو البقاء أنْ يكون «ممَّا» متعلِّقاً بمحذوفٍ وقع حالاً من قوله تعالى: ﴿نَصِيبًا﴾، وأنْ يكون «من الحرث» حالاً أيضاً من «ما»، أو من العائد المحذوف[٤].

و«نصيباً» على كلِّ تقديرٍ مفعول «جعل» وهو متعدٍّ لواحد، وجُوِّزَ أنْ يكون متعدياً لاثنين؛ أوَّلهما: «ممَّا ذرأ» على أنَّ «مِنْ» تبعيضيَّة، وثانيهما: «نصيباً». وقيل: الأمرُ بالعكس. واعترض بأنَّه لا يساعدُه سدادُ المعنى.

وأيّاً ما كان فهذا شروعٌ في تقبيحِ أحوالهم الفظيعة، بحكاية أقوالهم وأفعالهم الشنيعة؛ أخرج ابنُ أبي حاتم[٥] من طريق العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال في الآية: إنَّهم إذا احترثوا حرثاً، أو كانت لهم ثمرةٌ جعلُوا للهِ تعالى منه جزءاً، وجزءاً للوثن، فما كان من حرثٍ أو ثمرةٍ أو شيءٍ من نصيبِ الأوثان حفظُوه وأحصَوه،

---

(١) في الأصل و(م): لا يظفروا.

(٢) المفردات (ذرأ).

(٣) مجمع البيان ٨/ ٢٠٤.

(٤) الإملاء ٢/ ٦٤٠.

(٥) في تفسيره ٤/ ١٣٩١ (٧٩١٣).

فإن سقطَ شيءٌ ممَّا سُمِّيَ للصمَد، ردُّوه إلى ما جعلُوه للوثن، وإنْ سبقَهم الماءُ الذي جعلوه للوثن فسقَى شيئاً ممَّا جعلُوه لله تعالى، جعلُوه للوثن، وإنْ سقط شيءٌ من الحرثِ والثمرة الذي جعلُوه لله تعالى، فاختلطَ بالذي جعلُوه للوثن، قالوا: هذا فقيرٌ، ولم يردُّوه إلى ما جعلُوا لله تعالى، وإنْ سبقَهم الماءُ الذي سمَّوا لله تعالى، فسقى ما سمَّوا للوثن، تركُوه للوثن، وكانوا يُحرِّمونَ من أنعامهم البَحيرة والسائبةَ والوصيلة والحامي، فيجعلونَه للأوثان، ويزعمون أنَّهم يُحرِّمونَ لله سبحانه.

وروي أنهم كانوا يعيِّنون شيئاً من حرثٍ ونتاجٍ لله تعالى، فيصرفونه إلى الضِّيفان والمساكين، وأشياءَ منهما لآلهتهم، فينفقون منها لسدنتها ويذبحون عندها، فإذا رأوا ما جعلُوه لله تعالى زاكياً نامياً يزيد في نفسه خيراً، رجعوا فجعلُوه لآلهتهم، وإذا زكا ما جعلُوه لآلهتهم تركُوه معتلِّين بأنَّ الله تعالى غنيٌّ، وما ذاك إلَّا لفرط جهلهم؛ حيث أشركوا مع الخالقِ القادِر جماداً لا يقدرُ على شيء، ثمَّ رجَّحوه عليه سبحانه بأنْ جعلوا الزاكي له، واختارَ هذه الرواية الزجَّاجُ[1] وغيره.

وأصلُ النظم الكريم: وجعلوا لله.. إلخ ولشركائهم، فطوى ذكر الشركاء لأنَّه ـ على ما قيل ـ أمرٌ محقَّقٌ عندهم، وأُشير إلى تقديره بالتصريح به في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا۟ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا﴾ أي: الأوثان، وسمَّوهم شركاءهم؛ لأنَّهم جعلُوا لهم نصيباً من أموالهم، فهم شركاؤهم فيها. ويَحتمل أنَّ الإضافة لأدنى ملابسة، حيث إنَّهم زعموا كونهم شركاءَ الله تعالى.

وقرأ الكسائيُّ ويحيى بنُ وثَّاب والأعمش: «بزُعمهم» بضمِّ الزاي[2]، وهو لغةٌ فيه، وجاء الكسرُ أيضاً[3]. فهو مثلَّثٌ، كالودِّ. وقد تقدَّم معناه.

وإنَّما قيِّد به الأول للتنبيه على أنَّه في الحقيقة ليس يُجعَل لله سبحانه غير مستتبعٍ لشيءٍ من الثواب، كالتطوعات التي يُبتغَى بها وجهُ الله تعالى.

---

(١) كما في مجمع البيان ٨/ ٢٠٤، ولم نقف عليه في معاني القرآن له.

(٢) قراءة الكسائي في التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٣. وقراءة ابن وثاب والأعمش في إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٩٧.

(٣) وهي قراءة ابن أبي عبلة كما في البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.

وقيل: للإيذان بأنَّ ذلك ممَّا اخترعوه ولم يأمرهم اللهُ تعالى به. ورُدَّ بأن ذلك مستفادٌ من الجعل، ولذلك لم يقيِّد به الثاني.

وجُوِّزَ أنْ يكونَ ذلك تمهيداً لما بعده، على أنَّ معنى قولهم: «هذا لله» مجرَّدُ زعم منهم، لا يعملون بمقتضاه الذي هو اختصاصه به تعالى، فقوله سبحانه: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ﴾ بيانٌ وتفصيلٌ له، أي: فما عيَّنوه لشركائِهم لا يُصرَف إلى الوجوه التي يُصرفُ إليها ما عيَّنوه لله تعالى، وما عيَّنوه لله تعالى يصرفُ إلى الوجوه التي يصرفُ إليها ما عيَّنوه لآلهتهم.

﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ فيما فعلوا من إيثار مخلوقٍ عاجزٍ عن كلِّ شيءٍ على خالقٍ قادرٍ على كلِّ شيءٍ، وعملِهم بما لم يُشرَعْ لهم.

و «ساء» يجري مجرى بئس، فـ «ما» سواءٌ كانت موصولةً أو موصوفةً فاعلٌ، والمخصوصُ بالذمِّ محذوفٌ، أي: حكمهم هذا، وقيل: إنَّ «ساء» هنا غيرُ الجارية مجرى بئس، فلا تحتاج إلى مخصوصٍ بالذمِّ، بل إلى فاعلٍ فقط، فإن فاعلَ الجارية يجبُ أنْ يكون معرَّفاً باللام أو مضافاً في الأشْهَر. واختارهُ بعض المحقِّقين.

﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ أي: ومثل ذلك التزيين، وهو تزيينُ الشركِ في قسمة القربات من الحرث والأنعام بين الله تعالى وبين شركائهم، أو مثلَ ذلك التزيين البليغ المعهود من الشياطين ﴿زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أي: مشركي العرب ﴿قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ﴾ فكانوا يئدونَ البنات الصغار، بأن يدفنوهنَّ أحياءً، وكانوا في ذلك ـ على ما قيل ـ فريقين؛ أحدهما يقول: إنَّ الملائكةَ بناتُ الله سبحانه، فألحقُوا البنات بالله تعالى فهو أحقُّ بها. والآخر يقتلهنَّ خشية الإنفاق. وقيل: خشيةَ ذلك والعار، وهو المرويُّ عن الحسن وجماعة.

وقيل: السببُ في قتل البنات أنَّ النعمانَ بن المنذر أغارَ على قوم، فسبى نساءهم، وكانت فيهنَّ بنتُ قيس بن عاصم[1]، ثمَّ اصطلحوا، فأرادت كلُّ امرأةٍ

---

(١) هو قيس بن عاصم بن سنان التميمي المِنْقَري، يكنى أبا علي، وفد على النبيِّ ﷺ في

منهنَّ عشيرتَها غيرَ ابنة قيس، فإنَّها أرادت من سباها، فحلفَ قيسٌ لا تولدُ له بنتٌ إلَّا وأدَها، فصار ذلك سنَّةً فيما بينهم.

وقيل: إنَّهم كانوا يَنْذرُ أحدُهم إذا بلغ بنوه عشرةً، نحرَ واحداً منهم، كما فعلَه عبدُ المطَّلب في قصته المشهورة، وإليها أشار ﷺ بقوله: «أنا ابنُ الذبيحين»(١).

و «قَتْلَ» مفعولُ «زَيَّنَ» مضافٌ إلى «أولادهم» من إضافة المصدرِ إلى مفعوله. وقوله سبحانه: ﴿شُرَكَآؤُهُمْ﴾ فاعلٌ له. والمرادُ بالشركاء إمَّا الجنُّ وإمَّا السدنَة، ووسمُوا بذلك لأنَّهم شركاءُ في أموالهم كما مرَّ آنفاً، أو لإطاعتهم لهم(٢) كما يُطاعُ الشريك لله عزَّ اسمه. ومعنى تزيينهم لهم ذلك: تحسينُه لهم وحثُّهم عليه.

وقرأ ابنُ عامر «زُيِّنَ» بالبناء للمفعول الذي هو القتل، ونصبِ الأولاد، وجرِّ الشركاء بإضافة القتل إليه مفصولاً بينهما بمفعوله(٣). وعقَّب ذلك الزمخشريُّ بأنَّه شيء لو كان في مكان الضرورات ـ وهو الشعر ـ لكان سمجاً مردوداً كما سَمُجَ ورُدَّ:

زجَّ القلوصَ أبي مزاده(٤)

فكيف به في الكلام المنثور؟ فكيف به في الكلام المعجز؟ ثم قال: والذي

= وفد بني تميم سنة تسع من الهجرة، فأسلم. نزل البصرة، ومات بها. الإصابة ٨/ ١٩٨، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٦٢.

(١) سيأتي تمام الكلام عن الخبر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَٰرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰٓ إِسْحَٰقَ...﴾ [الصافات: ١١٣].

(٢) في الأصل و(م): له. والمثبت من حاشية الشهاب ٣/ ١٢٨، والكلام منه.

(٣) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٣.

(٤) صدره:

فزججتها بمزجَّة

وهو في الكتاب ١/ ١٧٦، وخزانة الأدب ٤/ ٤١٥ وغيرها دون نسبة. قال عبد القادر البغدادي: قوله: فزججتها، يقال: زججته زجّاً، إذا طعنته بالزُّج، وهي الحديدة التي في أسفل الرمح. وقوله: زجَّ القلوص، أي: زجّاً مثل زج، والقلوص: الناقة الشابة. قال ابن خلف: هذا البيت يروى لبعض المدنيين المولدين، وقيل: هو لبعض المؤنثين ممن لا يحتجُّ بشعره.

حمله على ذلك أنَّه رأى في بعض المصاحف «شركائهم» مكتوباً بالياء، ولو قرأ بجرِّ الأولاد والشركاء؛ لأنَّ الأولادَ شركاؤُهم، لوَجدَ في ذلك مندوحةً عن هذا الارتكاب. اهـ[١].

وقد رَكِبَ في هذا الكلام عمياء، وتاه في تيهاء، فقد تخيَّل أنَّ القُرَّاءَ أئمةَ الوجوه السبعة اختار كلٌّ منهم حرفاً قرأ به اجتهاداً ـ لا نقلاً وسماعاً ـ كما ذهب إليه بعضُ الجهلة، فلذلك غَلَّط ابنَ عامر في قراءته هذه، وأخذ يبيِّنُ منشأ غلطه، وهذا غلطٌ صريحٌ يُخشَى منه الكفر والعياذُ بالله تعالى، فإنَّ القراءات السبعة متواترةٌ جملةً وتفصيلاً عن أفصح مَن نطق بالضَّاد ﷺ، فتغليطُ شيءٍ منها في معنى تغليطِ رسول الله ﷺ، بل تغليطِ الله عزَّ وجلَّ، نعوذ بالله سبحانه من ذلك.

وقال أبو حيان[٢]: اعجبْ لعجميٍّ ضعيفٍ في النحو، يردُّ على عربيٍّ صريحٍ محضٍ قراءةً متواترةً نظيرُها في كلام العرب في غير ما بيت، واعجب لسوء [ظنِّ] هذا الرجل بالقرَّاء الأئمَّة، الذين تخيَّرتهُم هذه الأمَّة لنقل كتاب الله تعالى شرقاً وغرباً، وقد اعتمدَ المسلمون على نقلِهم؛ لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم. اهـ.

وقد شنَّع عليه أيضاً غيرُ واحدٍ من الأئمَّة، ولعلَّ عذرَه في ذلك جهلُه بعلمي القراءة والأصول.

وقد يقال: إنَّه لم يفرِّق بين المضاف الذي لم يَعمل وبين غيره[٣]، ومحقِّقُو النحاة قد فرَّقوا بينهما بأنَّ الثانيَ يُفصلُ فيه بالظرف، والأوَّلَ إذا كان مصدراً أو نحوه يُفْصل بمعموله مطلقاً؛ لأنَّ إضافته في نية الانفصال، ومعموله مؤخَّرٌ رتبةً، ففَصْلُه كلا فَصْلٍ، فلذا ساغ ذلك فيه، ولم يخصَّ بالشعر كغيره، وممَّن صرَّح بذلك ابنُ مالك وخطَّأ الزمخشريَّ بعدم التفرقة، وقال في «كافيته»:

وظرفٌ أو شبيهُه قد يَفصِلُ   جزأي إضافةٍ وقد يَستعمِلُ

---

(١) الكشاف ٢/ ٥٤. وقد قرأ ابن عامر بالقراءة التي تمناها الزمخشري في غير المشهور عنه. ينظر الدر المصون ٥/ ١٦٦. وسيأتي بيانها قريباً.

(٢) في البحر المحيط ٤/ ٢٣٠، وما سيأتي بين حاصرتين منه.

(٣) كذا في الأصل و(م). والعبارة كما في حاشية الخفاجي ٤/ ١٢٨: بين المضاف الذي يعمل وبين غيره. اهـ. أي دون: لم. وهو الصواب الذي يقتضيه السياق. و الله أعلم.

فصلانِ في اضطرارٍ بعضُ الشعرا ... وفي اختيارٍ قد أضافوا المصدرا
لفاعلٍ من بعد مفعولٍ حَجَزْ ... كقولِ بعضِ القائلين للرَّجَزْ
يفركُ حبَّ السنبلِ الكُنافجِ ... بالقاعِ فركَ القطنَ المحالجِ
وعمدتي قراءةُ ابن عامرِ ... وكم لها من عاضدٍ وناصرِ[1]

انتهى.

وبعد هذا كلّه لو سلَّمنا أنَّ قراءةَ ابن عامر منافيةٌ لقياس العربية، لوجبَ قَبولها أيضاً بعد أنْ تحقَّق صحَّةُ نقلها، كما قُبلت أشياء نافت القياس مع أنَّ صحَّة نقلِها دونَ صحَّة القراءة المذكورة بكثير، وما ألطفَ قول الإمام، على ما حكاه عنه الجلال السيوطيُّ: وكثيراً ما أرى النحويين متحيِّرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهد في تقريره ببيتٍ مجهولٍ فرحوا به، وأنا شديدُ التعجُّبِ منهم؛ لأنَّهم إذا جعلُوا ورود ذلك البيت المجهول على وَفْقه دليلاً على صحته، فَلأنْ يجعلوا ورودَ القرآن به دليلاً على صحته كان أولى[2].

وممَّا ذكرنَا يُعلم ما في قول السكَّاكي: لا يجوز الفصلُ بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف، ونحوُ قوله:

بين ذِراعَيْ وجَبهةِ الأسدِ[3]

محمولٌ على حذفِ المضاف إليه من الأوَّل. ونحوُ قراءة مَن قرأ: «قَتْلَ

---

(١) شرح الكافية ص ٩٧٨، والرجز المذكور لأبي جندل الطهوي كما في شرح الشواهد الكبرى للعيني ٣/ ٤٥٧.
والكنافج: هو الممتلئ، والقاع: المستوي من الأرض. والمحالج: جمع محلج، بكسر الميم؛ وهو الآلة التي يحلج بها القطن.

(٢) تفسير الرازي ٩/ ٥٥.

(٣) هو عجز بيت، صدره:

يا من رأى عارضاً أُسَرُّ به

وهو للفرزدق كما في الكتاب ١/ ١٨٠. قال عبد القادر البغدادي في خزانة الأدب ٢/ ٣١٩: والعارض: السحاب الذي يعترض في الأفق... والذراعان والجبهة من منازل القمر الثمانية والعشرين، فالذراعان أربعة كواكب، كلُّ كوكبين منها ذراع.

أولادَهم شركائهم» ـ لاستنادِها إلى الثقات، وكثرة نظائرها، ومن أرادها فعليه بـ «خصائص» ابنِ جني[١] ـ محمولةٌ عندي على حذفِ المضاف إليه من الأول، وإضمار المضاف في الثاني، كما في قراءة مَن قرأ: «والله يريد الآخرةِ» [الأنفال: ٦٧] بالجر، أي: عَرَضَ الآخرة[٢]. وما ذكرتُ وإنْ كان فيه نوعُ بعدٍ، إلّا أنَّ تخطئة الثقات والفصحاء أبعدُ[٣]. اهـ.

وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي ببناء «زُيِّن» للمفعول، ورَفْعِ «قتلُ»، وجرِّ «أولادِهم»، ورفع «شركاؤهم»[٤] بإضمار فعلٍ دلَّ عليه «زُيِّن» كما في قوله:

لِيُبْكَ يزيدُ ضارعٌ لخصومةٍ ومختبطٌ ممَّا تطيحُ الطوائحُ[٥]

كأنَّه لما قيل: زُيِّن لهم قتلُ أولادهم، قيل: مَن زيَّنه؟ فقيل: زيَّنه شركاؤهم.

﴿لِيُرْدُوهُمْ﴾ أي: ليهلكُوهم بالإغواء ﴿وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ أي: ليخلطُوا عليهم ما كانوا عليه من دين إسماعيل عليه السلام حتى زالوا عنه إلى الشرك، أو: دينَهم الذي وجب أن يكونوا عليه. وقيل: المعنى: ليوقعوهم في دينٍ ملتبسٍ.

واللام للتعليل إنْ كان التزيين من الشياطين؛ لأنَّ مقصودَهم من إغوائهم ليس إلّا ذاك. وللعاقبة إنْ كان من السَّدَنة، إذ ليس محطّ نظرهم ذلك، لكنَّه عاقبته.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ أي: عدمَ فعلهم ذلك ﴿مَا فَعَلُوهُ﴾ أي: ما فعل المشركون ما زُيِّن لهم من القتل، أو ما فعل الشركاء من التزيين أو الإرداء واللبس، أو ما فَعل الفريقان جميعَ ذلك، على إجراء الضمير المفرد مجرى اسم الإشارة.

﴿فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾﴾ الفاء فصيحةٌ، أي: إذا كان ما كان بمشيئة الله تعالى فدعهم وافتراءَهم، أو: وما يفترونَه من الكذب، ولا تبالِ بهم؛ فإنَّ فيما يشاء الله تعالى حِكماً بالغةً. وفيه من شدَّة الوعيد ما لا يخفى.

---

(١) ٢/ ٤٠٧.
(٢) المحتسب ١/ ٢٨١.
(٣) مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي ص١٢٩-١٣٠.
(٤) وهي قراءة الحسن البصري وعبد الملك قاضي الجند صاحب ابن عامر. البحر المحيط ٤/ ٢٢٩، والدرُّ المصون ٥/ ١٧٧.
(٥) سلف ٥/ ٣٦٩.

﴿وَقَالُواْ﴾ حكايةٌ لنوعٍ آخر من أنواع كفرِ أولئك الكفار، وقيل: تتمَّةٌ لما تقدَّم ﴿هَٰذِهِۦٓ﴾ أي: ما جعلوه لآلهتهم، والتأنيث للخبر ﴿أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ﴾ أي: زرعٌ ﴿حِجْرٌ﴾ أي: ممنوع منها، وهو فعلٌ بمعنى مفعول ـ كالذِّبح ـ يستوي فيه الواحد والكثير، والذكر والأنثى؛ لأنَّ أصلَه المصدر، ولذلك وقع صفةً لـ «أنعامٌ وحرث».

وقرأ الحسن وقتادة: «حُجْر» بضمِّ الحاء، وقُرِئَ[1] أيضاً بفتح الحاء وسكون الجيم، وبضمِّ الحاءِ والجيم معاً[2]. ويحتمل في هذا أنْ يكون مصدراً كالحُلُم، وأن يكون جمعاً، كسُقُف ورُهُن.

وعن ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما: «حِرج» بكسر الحاء، وتقديم الراء على الجيم[3]، أي: ضيق، وأصلُه: «حَرِج» بفتح الحاء وكسر الراء. وقيل: هو مقلوبٌ من «حجر»، كعَمِيق ومَعِيق.

﴿لَّا يَطْعَمُهَآ﴾ أي: يأكلها ﴿إِلَّا مَن نَّشَآءُ﴾ يعنون ـ كما روي عن ابن زيد ـ الرجال دونَ النساء، وقيل: يعنون ذلك وخَدَمَ الأوثان. والجملة صفةٌ أخرى لـ «أنعام وحرث».

وقوله سبحانه: ﴿بِزَعْمِهِمْ﴾ متعلقٌ بمحذوفٍ وقع حالاً من فاعل «قالوا» أي: قالوا ذلك متلبِّسين بزعمهم الباطل من غير حجَّةٍ.

﴿وَأَنْعَٰمٌ﴾ خبرُ مبتدأ محذوف، والجملة معطوفةٌ على قوله سبحانه: «هذه أنعام» إلخ، أي: قالوا مشيرين إلى طائفةٍ من أنعامهم: وهذه أنعامٌ.

وقيل: إنَّ الإشارةَ أوَّلاً إلى ما جُعِل لآلهتهم السابق[4]، وما بينهما كالاعتراض، وهذا عطفٌ على «أنعام» المتقدِّم، وإدخالُه فيما تقدَّم لأنَّ المراد به السوائب ونحوها، وهي بزعمهم تعتق وتُعفَى لأجل الآلهة.

---

(١) في (م): وقرأ.
(٢) تنظر هذه القراءات في القراءات الشاذة ص٤١، وتفسير القرطبي ٩/ ٤٤، والبحر المحيط ٤/ ٢٣١.
(٣) المحتسب ١/ ٢٣١، وتفسير الطبري ٩/ ٥٧٩، والبحر المحيط ٤/ ٢٣١.
(٤) في الأصل: السابقة.

﴿حُرِّمَتْ﴾ أي: مُنِعت ﴿ظُهُورُهَا﴾ فلا تُركَبُ، ولا يُحملُ عليها.

﴿وَأَنْعَٰمٌ﴾ أي: وهذه أنعامٌ على ما مرَّ. وقوله سبحانه: ﴿لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا﴾ صفةٌ لـ «أنعام» مسوقٌ من قِبَلِه تعالى تعييناً للموصوف، وتمييزاً له عن غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧] في رأي، لا أنَّه واقعٌ في كلامهم المحكيِّ كنظائره، كأنَّه قيل: وأنعامٌ ذبحت على الأصنام فإنَّها التي لا يُذكرُ اسم الله تعالى عليها، وإنَّما يذكر عليها اسمُ الأصنام. وأخرج ابنُ المنذر وغيره عن أبي وائل أنَّ المعنى: لا يحجُّون عليها ولا يُلبُّون(١).

وعن مجاهد: كانت لهم طائفةٌ من أنعامهم لا يذكرونَ اسم الله تعالى عليها، ولا في شيءٍ من شأنها، لا إنْ ركبوا ولا إنْ حلبوا، ولا ولا.

﴿ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ﴾ أي: على الله سبحانه وتعالى، ونصب «افتراء» على المصدر؛ إمَّا على أنَّ قولهم المحكيّ بمعنى الافتراء، وإمَّا على تقدير عاملٍ من لفظه، أي: افتروا افتراءً، أو على الحال من فاعل «قالوا» أي: مفترين، أو على العلَّة، أي: للافتراء، وهو بعيدٌ معنًى.

و«عليه» قيل: متعلِّقٌ بـ «قالوا» أو بافتروا المقدَّرِ على الاحتمالين الأوَّلَين، وبـ «افتراء» على الاحتمالين الأخيرين. ولا يخفى بُعْدُ تعلُّقه بـ «قالوا»، والذي دعاهم إليه ومنعَهم من تعلُّقه بالمصدر ـ على ما قيل ـ أنَّ المصدرَ إذا وقع مفعولاً مطلقاً لا يعمل؛ لعدم تقديره بأنْ والفعل. وفيه نظرٌ؛ لأنَّ تأويلَه بذلك ليس بلازم لتعلُّق الجارِّ به، فإنَّه ممَّا يكفيه رائحةُ الفعل.

وجَوَّزَ أبو البقاء(٢) أنْ يكونَ الجارُّ متعلِّقاً بمحذوفٍ وقع صفةً لـ «افتراء»، أي: افتراءً كائناً عليه.

﴿سَيَجْزِيهِم﴾ ولا بدَّ ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ أي: بسببه، أو بدَلَه، وأبهم الجزاء للتهويل.

---

(١) الدر المنثور ٣/ ٤٨، وأخرجه أيضاً الطبري ٩/ ٥٨٢.

(٢) في الإملاء ٢/ ٦٤٣.

﴿وَقَالُوا۟﴾ حكايةٌ لفنٍّ آخر من فنون كفرهم: ﴿مَا فِى بُطُونِ هَـٰذِهِ ٱلْأَنْعَـٰمِ﴾ يعنون به أجنَّةَ البحائر والسَّوائب، كما رُوي عن مجاهدٍ والسُّدِّيِّ. وروَى ابنُ جرير وابنُ المنذر وغيرهما عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّهم يعنونَ به الألبان[١].

و«ما» مبتدأٌ خبره قوله سبحانه: ﴿خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا﴾ أي: حلالٌ لهم خاصةً، لا يَشْرَكهُم فيه أحدٌ من الإناث. والتاءُ للنقل إلى الاسميَّة، أو للمبالغة، كَراوية الشعر، أي: كثير الرواية له. أو لأنَّ الخالصةَ مصدرٌ ـ كما قال الفرَّاء[٢] ـ كالعافية، وقع موقعَ الخالص مبالغةً، أو بتقدير «ذو»، وهذا مستفيضٌ في كلام العرب، تقول: فلانٌ خالصتي، أي: ذو خلوصي، قال الشاعر:

كنت أميني وكنت خالصتي ... وليس كلُّ امرئٍ بمؤتمنِ[٣]

نعم قيل: مجيءُ المصدرِ بوزن فاعل وفاعلة قليل.

وقيل: إنَّ التاء للتأنيث، بناءً على أنَّ «ما» عبارةٌ عن الأجِنَّة. والتذكير في قوله تعالى: ﴿وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾ ـ أي: على جنس أزواجنا، وهنَّ الإناث ـ باعتبار اللفظ. واستُبعِد ذلك بأنَّ فيه رعايةَ المعنى أوّلاً واللفظِ ثانياً، وهو خلافُ المعهود في الكتاب الكريم من العكس. وادَّعى بعضٌ أنَّ له نظائر فيه؛ منها قوله تعالى: «كُلُّ ذلك كان سَيِّئَةً[٤] عند ربكَ مكروهاً» [الإسراء: ٣٨] إذ أَنَّثَ فيه ضميرَ «كل» أوّلاً؛ مراعاةً للمعنى، ثم ذَكَّرَ حملاً على اللفظ.

وقيل: إنَّ «ما» هنا جَارٍ على المعهود من رعاية اللفظ أوّلاً؛ لأنَّ صلةَ «ما» جارٌّ ومجرور، تقديرُ متعلَّقِه استقرَّ لا استقرَّت. ولا وجهَ لذلك؛ لأنَّ المتعلَّق والضميرَ المستتر فيه لا يُعلم تذكيرُه وتأنيثه حتى يكون مُراعاةً لأحد الجانبين، والذي يقتضيه الإنصاف أنَّ الحملَ على اللفظ بعدَ المعنى قليلٌ، وغيرُه أولى ما وُجِد إليه سبيل.

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٥٨٤، وعزاه لابن المنذر السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٤٨.

(٢) في معاني القرآن ١/ ٣٥٩.

(٣) أورده بهذه الرواية الثعلبي في التفسير ٢/ ٥٨٢، والشهاب الخفاجي ٤/ ١٢٩، وأورده السمين في الدر المصون ٥/ ١٨٣ بلفظ: وكنت أمنيَّتي وكنت خالصتي.

(٤) بفتح الهمزة مع التنوين على التأنيث، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ويعقوب. التيسير ص١٤٠، والنشر ٢/ ٣٠٧.

وذكَرَ بعضُهم أنَّ ارتكاب خلاف المعهود هاهنا لا يخلو عن لطفٍ معنويٍّ ولفظيٍّ؛ أمَّا الأوَّلُ فموافقةُ القولِ الفعلَ، حيث إنَّ المعهودَ من ذوي المروءة جبرُ قلوب الإناث لضعفهنَّ، ولذا يندبُ للرجل إذا أعطى شيئاً لولده أنْ يبدأ بإناثهم، وأمَّا الثاني فمراعاةُ ما يشبه الطِّباق بوجهٍ بين «خالصة» و«ذكورنا»، وبين «محرم» و«أزواجنا». وهو كما ترى.

﴿وَإِن يَكُن مَّيْتَةً﴾ عطفٌ على ما يُفهم من الكلام، أي: ذلك حلالٌ للذكور محرَّمٌ على الإناث إنْ وُلِدَ حيّاً، وإنْ وُلِدت ميتةً ﴿فَهُمْ﴾ أي: الذكورُ والإناثُ ﴿فِيهِ﴾ أي: فيما في بطون الأنعام، وقيل: الضميرُ للميتة، إلَّا أنَّه لما كان المرادُ بها ما يعمُّ الذَّكَرَ والأنثى، غُلِّبَ الذَّكَر، فذَكَّر الضمير كما فَعل ذلك فيما قبله. ﴿شُرَكَآءُ﴾ يأكلون منه جميعاً.

وهذا الذي ذكر في هذه الشرطية إنَّما يظهر على القول الأوَّل في تفسير الموصول، وأمَّا على القول الثاني فيه فلا. ولعلَّ الذي يقول به يقرأ الآية بإحدى الأوجه الآتية، أو يتأوَّل الضمير.

وقرأ الأعرج وقتادة: «خالصةً» بالنصب[1]، وخرَّجَ ذلك على أنَّه مصدرٌ مؤكِّد، وخبرُ المبتدأ: «لذكورنا». وقال القطب الرازي: يجوزُ أنْ يكون حالاً من الضمير في الظرف الواقع صلةً، أي: في حالِ خلوصه من البطون، أي: خروجه حيّاً، والتزمَ جعلها حالاً مقدَّرة، ولعلَّه ليس باللازم.

ومنعَ غيرُ واحدٍ جعلَه حالاً من الضمير فيما بعدَه، أو من «ذكورنا» نفسه؛ لأنَّ الحال لا تتقدَّم على العامل المعنويّ، كالجارِّ والمجرور، واسمِ الإشارة، وهاء التنبيه العاملةِ بما تضمَّنته من معنى الفعل، ولا على صاحبها المجرور، كما تقرَّر في محلِّه.

وقرأ ابنُ جبير: «خالصاً» بدون تاءٍ مع النصب أيضاً[2]، والكلام فيه نظيرُ ما مرَّ.

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٢٣١.

(٢) القراءات الشاذة ص٤١، والمحتسب ١/ ٢٣٢.

وقرأ ابنُ عباس وابنُ مسعود والأعمش: «خالصُه» بالرفع والإضافة إلى الضمير على أنَّه بدلٌ من «ما»، أو مبتدأ ثانٍ[1].

وقرأ ابنُ عامر وأبو جعفر: «وإن تكن» بالتاء «ميتةٌ» بالرفع، وابن كثير: «يكن» بالياء، «ميتةٌ» بالرفع، وأبو بكر عن عاصم «تكن» بالتاء كابن عامر، «ميتةً» بالنصب[2].

قال الإمام: وجهُ قراءة ابن عامر أنَّه ألحقَ الفعلَ علامةَ التأنيث لمَّا كان الفاعلُ مؤنَّثاً في اللفظ، ووجهُ قراءة ابن كثير أنَّ «ميتة» اسمُ «يكن»، وخبرُه مضمر، أي: إنْ يكن لهم أو هناك ميتةٌ، وذكَّر لأنَّ الميتة في معنى الميت. وقال أبو علي: لم يلحق الفعل علامة التأنيث؛ لأنَّ تأنيثَ الفاعل المسند إليه غيرُ حقيقيٍّ، ولا تحتاج كان إلى خبر؛ لأنَّها بمعنى: وقعَ وحدث. ووجهُ القراءة الأخيرة أنَّ المعنى: وإن تكن الأجنَّةُ أو الأنعامُ ميتةً[3].

﴿سَيَجْزِيهِمْ﴾ ولا بدَّ ﴿وَصْفَهُمْۚ﴾ الكذبَ على الله تعالى في أمرِ التحليل والتحريم، من قوله تعالى: ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ٦٢] وهو ـ كما قال بعضُ المحقِّقين ـ من بليغ الكلام وبديعه، فإنَّهم يقولون: وَصفَ كلامُه الكذب، إذا كذب، وعينُه تصفُ السحرَ، أي: ساحر، وقدُّه يصفُ الرشاقةَ، بمعنى رشيق. مبالغة، حتى كأنَّ مَن سمعَه أو رآه وصفَ له ذلك بما يشرحه له، قال المعريّ:

سرى برقُ المعرَّة بعدَ وَهْنٍ فباتَ برامةٍ يصفُ الكلالا[4]

ونصب «وصفهم» ـ على ما ذهبَ إليه الزجَّاج ـ لوقوعه موقع مصدر «يجزيهم»، فالكلامُ على تقدير المضاف، أي: جزاءَ وصفهم[5]، وقيل: التقديرُ: سيجزيهم العقابَ بوصفهم، أي: بسببه، فلمَّا سقط الباء، نصب «وصفهم».

---

(١) القراءات الشاذة ص٤١، والمحتسب ١/ ٢٣٢.

(٢) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٥-٢٦٦. وشدد أبو جعفر الياء من «ميتة».

(٣) تفسير الرازي ١٣/ ٢٠٨. وكلام أبي علي في الحجة ٣/ ٤١٥.

(٤) في الأصل و(م): الملالا، والمثبت من شروح سقط الزند ١/ ٧٨، وحاشية الشهاب ٤/ ١٣٠، والكلام منه. ورامة: موضع وقوله: بعد وهن، أي: طائفة من الليل.

(٥) معاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٩٥.

﴿إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۝١٣٩﴾ تعليلٌ للوعد بالجزاء، فإنَّ الحكيمَ العليم بما صدر عنهم لا يكادُ يتركُ جزاءهم الذي هو من مقتضيات الحكمة.

واستُدِلَّ بالآية على أنَّه لا يجوزُ الوقفُ على أولادِه الذكور دونَ الإناث، وأنَّ ذلك الوقفَ يُفسَخُ ولو بعد موت الواقف؛ لأنَّ ذلك من فعل الجاهليَّة. واستدلَّ بذلك بعضُ المالكيَّةِ على مثل ذلك في الهبة.

وأخرج البخاريُّ في «التاريخ» عن عائشةَ رضي الله عنها قالت: يعمِدُ أحدكم إلى المال فيجعلُه للذكور من ولده، إنْ هذا إلَّا كما قال الله تعالى: ﴿خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾[1].

﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَٰدَهُمْ﴾ وهم العربُ الذين كانوا يقتلون أولادهم على ما مرَّ، وأخرجَ ابن المنذر عن عكرمة أنَّها نزلت فيمَن كان يئدُ البنات من ربيعة ومضر[2]. أي: هلكت نفوسُهم باستحقاقهم على ذلك العقابَ، أو ذهب دينُهم ودنياهم.

وقرأ ابنُ كثير وابن عامر: «قتَّلوا» بالتشديد[3] لمعنى التكثير، أي: فعلوا ذلك كثيراً.

﴿سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ أي: لخفَّةِ عقلهم، وجَهْلِهم بصفات ربِّهم سبحانه. ونصب «سفهاً» على أنَّه علَّةٌ لـ «قتلوا»، أو على أنَّه حالٌ من فاعله، ويؤيِّده أنَّه قُرِئَ «سفهاء»[4]، أو على المصدريَّة لفعلٍ محذوفٍ دلَّ عليه الكلام. والجارُّ والمجرور إمَّا صفةٌ أو حال.

﴿وَحَرَّمُوا۟ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ﴾ من البحائرِ والسوائب ونحوهما ﴿ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ﴾ نصب على أحد الأوجُه المذكورة، وإظهارُ الاسم الجليل في موضع الإضمار؛ لإظهار كمال عتوِّهم وطغيانهم.

---

(١) التاريخ الكبير ٤/ ٧.
(٢) عزاه السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٤٨ لابن المنذر وأبي الشيخ.
(٣) التيسير ص٩٣، والنشر ٢/ ٢٤٣.
(٤) القراءات الشاذة ص٤١، والبحر المحيط ٤/ ٢٣٤.

﴿قَدْ ضَلُّواْ﴾ عن الطريق السويِّ ﴿وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ۝﴾ إليه وإن هُدُوا بفنون الهدايات، أو: ما كانوا مهتدين من الأصل، والمرادُ المبالغةُ في نفي الهداية عنهم؛ لأنَّ صيغةَ الفعل تقتضي حدوثَ الضلال بعد أنْ لم يكن، فأردفَ ذلك بهذه الحال؛ لبيان عراقتهم في الضَّلال، وأنَّ ضلالهم الحادث ظلماتٌ بعضُها فوق بعض. وصرَّح بعض المحقِّقين بأنَّ الجملة عطفٌ على «ضَلُّوا» على الأوَّل، واعتراضٌ على الثاني.

وقرأ أبو رزين: «قد ضلُّوا قبلَ ذلك وما كانوا مهتدين»[1].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ﴾ تمهيدٌ لما سيأتي من تفصيل أحوال الأنعام. وقال الإمام: إنَّه عودٌ إلى ما هو المقصودُ الأصليُّ؛ وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد[2]. أي: وهو الذي خلق وأظهرَ تلك الجنات من غير شركةٍ لأحد في ذلك بوجهٍ من الوجوه.

والمعروشات من الكَرْم: ما يُحمَلُ على العريش، وهو عيدانٌ تصنعُ كهيئة السقف ويوضعُ الكرم عليها.

﴿وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾ وهي الملقياتُ على وجه الأرض من الكرم أيضاً، وهذا قول من قال: إنَّ المعروشات وغيرها كلاهما للكرم.

وعن أبي مسلم أنَّ المعروشَ ما يحتاجُ إلى أنْ يُتَّخذَ له عريشٌ يُحملُ عليه فيمسكه، من الكرم وما يجري مجراه. وغيرَ المعروش هو القائمُ من الشجر المستغني باستوائه وقوَّة ساقه على التعريش.

وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ المعروشَ ما يحصلُ في البساتين والعمرانات ممَّا يغرسُه الناس، وغيرَ المعروش ما نبتَ في البراري والجبال.

وقيل: المعروشُ العنبُ الذي يُجعلُ له عريش، وغيرُ المعروش كلُّ ما نبت منبسطاً على وجه الأرض، مثل القرع والبطيخ.

---

(١) أخرج هذه القراءة أبو الشيخ كما في الدر المنثور ٣/ ٤٨، وهي قراءة شاذة لمخالفتها رسم المصحف.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢١٠.

وقال عصام الدين: ولا يبعدُ أنْ يرادَ بالمعروش المعروشُ بالطبع كالأشجار التي ترتفعُ، وبغير المعروش ما ينبسطُ على وجه الأرض كالكرم، ويكون قوله سبحانه: ﴿وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ﴾ تخصيصاً بعد التعميم، وهو عطفٌ على «جنات» أي: أنشأهما ﴿مُخْتَلِفًا﴾ في الهيئة والكيفيَّة ﴿أُكُلُهُۥ﴾ أي: ثمره الذي يُؤكَل منه.

وقرأ ابنُ كثير ونافع «أُكْلَهُ» بسكون الكاف[١]، وهو لغةٌ فيه على ما يشيرُ إليه كلامُ الراغب[٢]، والضمير إمَّا أنْ يرجعَ إلى أحد المتعاطفين على التعيين، ويُعلَم حكمُ الآخر بالمُقايَسة إليه، أو إلى كلٍّ واحدٍ على البدل، أو إلى الجميع والضميرُ بمعنى اسم الإشارة. وعن أبي حيان أنَّ الضميرَ لا يجوزُ إفراده مع العطف بالواو، فالظاهرُ عودُه على أقرب مذكور؛ وهو «الزرع»، ويكون قد حذف حال «النخل»؛ لدلالة هذه الحال عليها، والتقدير: والنخل مختلفاً أكلُه، والزرع مختلفاً أكله. وجوَّزَ وجهاً آخر، وهو أنَّ في الكلام مضافاً مقدَّراً والضميرُ راجعٌ إليه، أي: ثمر جنات. والحالُ المشارُ إليها على كل حالٍ مقدَّرةٌ؛ إذْ لا اختلافَ وقت الإنشاء[٣].

وزعم أبو البقاء أنَّها كذلك إن لم يقدر مضافٌ، أي: ثمرَ النخل وحبَّ الزرع، وحالٌ مقارِنةٌ إنْ قُدِّرَ[٤].

﴿وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ﴾ أي: أنشأهما ﴿مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍۚ﴾ أي: يتشابهُ بعضُ أفرادهما في اللون أو الطعم أو الهيئة، ولا يتشابه[٥] بعضُها. وأخرج ابن المنذر وأبو الشيخ[٦] عن ابن جريج أنَّه قال: متشابهاً في المنظر، وغير متشابهٍ في المطعم. والنصبُ على الحاليَّة.

﴿كُلُوا۟﴾ أمر إباحةٍ، كما نصَّ عليه غيرُ واحد ﴿مِن ثَمَرِهِۦٓ﴾ الكلامُ في مرجع الضمير على طرزِ ما تقدَّم آنفاً.

---

(١) التيسير ص٨٣، والنشر ٢/ ٢١٦.

(٢) في المفردات (أكل).

(٣) البحر المحيط ٤/ ٢٣٦.

(٤) الإملاء ٣/ ٦٤٥.

(٥) بعدها في (م): في.

(٦) أورده عنهما السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٤٩.

﴿إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ وإنْ لم ينضج ويَيْنَع بعدُ، ففائدةُ التقييد إباحةُ الأكل قبل الإدراك. وقيل: فائدته رخصةُ المالك في الأكل منه قبل أداء حقِّ الله تعالى، وهو اختيارُ الجبَّائيِّ وغيره.

﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ﴾ الذي أوجبه الله تعالى فيه ﴿يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ وهو على ما في رواية عطاء عن ابن عباس: العُشْرُ ونصفُ العُشْرِ. وإليه ذهب الحسنُ وسعيدُ بن المسيب وقتادة وطاوس وغيرهم. والظرفُ قيدٌ لما دلَّ عليه الأمرُ بهيئته من الوجوب، لا لما دلَّ عليه بمادَّته من الحدث، إذ ليس الأداء وقتَ الحصاد والحبُّ في سنبله كما يفهم من الظاهر، بل بعد التنقية والتصفية. وادَّعى عليُّ بن عيسى أنَّ الظرفَ متعلِّقٌ بالحقِّ، فلا يُحتاج إلى ما ذُكِر من التأويل.

وفي روايةٍ أخرى عن الحبر؛ أنه ما كان يُتصدَّقُ به يومَ الحصاد بطريق الوجوب من غير تعيين المقدار، ثمَّ نُسِخ بالزكاة. وإلى ذلك ذهب سعيدُ بن جبير والربيعُ بن أنس وغيرهما.

قيل: ولا يمكن أنْ يرادَ به الزكاةُ المفروضة؛ لأنَّها فُرِضت بالمدينة، والسورة مكيَّةٌ. وأجاب الإمام عن ذلك بأنَّا لا نُسلِّم أنَّ الزكاةَ ما كانت واجبةً في مكَّة، وكونُ آيتها مدنيَّةً لا يدلُّ على ذلك، على أنَّه قد قيل: إنَّ هذه الآيةَ مدنيَّةٌ أيضاً[١].

وعن الشعبيِّ أنَّ هذا حقٌّ في المال سوى الزكاة.

وأخرج ابنُ منصور وابنُ المنذر وغيرهما عن مجاهدٍ أنَّه قال في الآية: إذا حصدتَ فحضرك المساكينُ فاطرح لهم من السنبل، فإذا دسته[٢] فحضركَ المساكينُ فاطرح لهم، فإذا ذَريتَه وجمعتَه وعرفتَ كيلَه، فاعزلْ زكاته[٣].

وقرأ ابنُ كثير ونافع وحمزة والكسائيُّ: «حِصاده» بكسر الحاء[٤]، وهي لغةٌ فيه.

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ٢١٣.

(٢) أي: درسْتَه، داس الناس الحبَّ وأداسوه: درسوه. لسان العرب (دوس).

(٣) الدر المنثور ٣/ ٤٩، وأخرجه سعيد بن منصور في سننه (٩٢٣ - التفسير)، والطبري ٩/ ٦٠٢.

(٤) التيسير ص١٠٧، والنشر ٢/ ٢٦٦. وهي قراءة أبي جعفر وخلف من العشرة.

وعَدَلَ عن حَصْدِه ـ وهو المصدرُ المشهور لحَصَدَ ـ إليه؛ لدلالته على حَصْدٍ خاصٍّ، وهو حصد الزرع إذا انتهى وجاء زمانُه، كما صرَّح به سيبويه[١]، وأشار إليه الراغب[٢].

﴿وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ﴾ أي: لا تتجاوزوا الحدَّ، فتبسطوا أيديكم كلَّ البسط في الإعطاء. أخرج ابنُ جرير وابن أبي حاتم عن ابن جريج قال: نزلتْ في ثابتِ بن قيس بن شمَّاس، جذَّ نخلاً فقال: لا يأتينَّ اليومَ أحدٌ إلَّا أطعمتُه، فأطعمَ حتى أمسى وليست له ثمرةٌ، فأنزلَ الله تعالى ذلك[٣]. ورُوي مثلُه عن أبي العالية.

وعن أبي مسلم أنَّ المراد: ولا تسرفوا في الأكل قبلَ الحصاد؛ كيلا يؤدِّي إلى بخسِ حقِّ الفقراء.

وأخرج عبد الرزاق[٤] عن ابنِ المسيب أنَّ المعنى: لا تمنعوا الصدقةَ فتَعصوا.

وقال الزهريُّ: المعنى: لا تنفقوا في معصية الله تعالى. ويروى نحوُه عن مجاهد، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنَّه قال: لو كان أبو قبيس ذهباً، فأنفقَه رجلٌ في طاعة الله تعالى، لم يكن مسرفاً، ولو أنفق درهماً في معصية الله تعالى كان مسرفاً[٥].

وقال مقاتل: المراد: لا تشركوا الأصنام في الحرث والأنعام.

والخطاب على جميع هذه الأقوال لأربابِ الأموال.

وأخرج ابنُ أبي حاتم[٦] عن زيد بن أسلم، أنَّ الخِطَاب للولاة، أي: لا تأخذوا ما ليس لكم بحقٍّ، وتضرُّوا أربابَ الأموال.

واختار الطبرسيُّ[٧] أنَّه خطابٌ للجميع من أرباب الأموال والولاة، أي: لا يسرف ربُّ المال في الإعطاء، ولا الإمامُ في الأخذ والدفع.

---

(١) في الكتاب ٤/ ١٢.

(٢) في المفردات (حصد).

(٣) الدر المنثور ٣/ ٤٩، وأخرجه الطبري ٩/ ٦١٥.

(٤) في مصنفه (٧٢٦٧).

(٥) تفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٣٩٩ (٧٩٦٢).

(٦) في تفسيره ٥/ ١٤٠٠ (٧٩٦٨).

(٧) في مجمع البيان ٨/ ٢١٦.

﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾ بل يبغضُهم من حيث إسرافهم، ويعذِّبهم عليه إنْ شاء جلَّ شأنه.

﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ شروعٌ في تفصيل حال الأنعام، وإبطالِ ما تقوَّلوا على الله تعالى في شأنها بالتحريم والتحليل، وهو عطفٌ على «جناتٍ»، والجهةُ الجامعةُ إباحة الانتفاع بهما، والجارُّ والمجرور متعلِّق بـ «أنشأ».

والحمولَةُ ما يُحمَل عليه، لا واحدَ له، كالرَّكوبة، والمراد به: ما يَحملُ الأثقال من الأنعام، وبالفرش ما يُفرشُ للذبح، أو ما يُفرَشُ المنسوجُ من صوفه وشعره ووبره، وإلى الأوَّل ذهب أبو مسلم، وروي عن الربيع بن أنس. وإلى الثاني ذهب الجبائيُّ.

وقيل: الحمولَة الكبارُ الصالحة للحمل، والفرشُ الصغارُ الدانيةُ من الأرض، مثل الفَرْشِ المفروش عليها، وروي ذلك عن ابن مسعود، لكنَّه رضي الله عنه خصَّ ذلك بكبار الإبل وصغارها، وهو إحدى روايات عن ابن عباس رضي الله عنهما. وفي روايةٍ أخرى: الحمولة الإبلُ والخيلُ والبغالُ والحمير، وكلُّ شيءٍ يُحمَل عليه، والفرشُ الغنم.

﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: كلوا بعضَ ما رزقكم الله تعالى، وهو الحلال، فـ «من» تبعيضية.

والرزقُ شاملٌ للحلالِ والحرام، والمعتزلةُ خصُّوه بالحلال كما تقدَّم أوائل الكتاب، وادَّعوا أنَّ هذه الآية أحدُ أدلَّتهم على ذلك، وركَّبوا شكلاً منطقياً، أجزاؤُه سهلةُ الحصول، تقديره: الحرامُ ليس بمأكولٍ شرعاً، وهو ظاهر. والرزق ما يؤكل شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾، فالحرامُ ليس برزق.

وأنت تعلمُ أنَّ هذا إنَّما يفيدُ ـ لو صدقَ ـ: كلُّ رزقٍ مأكولٌ شرعاً. والآيةُ لا تدلُّ عليه؛ أمَّا إذا كانت تبعيضيَّةً فظاهر، وأمَّا إن كانت ابتدائيَّةً؛ فلأنَّه ليس فيها ما يدلُّ على تناول الجميع.

وقيل: معنى الآية: استحِلُّوا الأكلَ ممَّا أعطاكم الله تعالى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟﴾ في أمر التحليل والتحريم بتقليد أسلافكم المجازفين في ذلك من تلقاءِ أنفسِهم، المفترين على الله سبحانه ﴿خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ أي: طرقَه، فإنَّ ذلك منهم بإغوائه واستتباعه

إيَّاهم ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝١٤٢﴾ أي: ظاهرُ العداوة، فقد أخرجَ آدمَ عليه السلام من الجنة، وقال: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢] أعاذنا الله تعالى والمسلمينَ من شرِّه، إنه الرحمن الرحيم.

❁ ❁ ❁

هذا ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ في عين الجمع المطلق قائلاً: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ﴾ أي: القوى النفسانية ﴿قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ أي[1]: الحواسِّ والأعضاء الظاهرة، أو من الصورِ الإنسانيَّة، بأنْ جعلتموهم أتباعَكم بإغوائكُم إيَّاهم، وتزيينِ اللذائذ الجسمانيَّة لهم.

﴿وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ وانتفعَ كلٌّ منَّا في صورة الجمعيَّة الإنسانيَّة بالآخر ﴿وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا﴾ بالموت أو المعاد، على أقبح الهيئات وأسوأ الأحوال.

﴿قَالَ ٱلنَّارُ﴾ أي: نارُ الحرمان، ووجدان الآلام ﴿مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ ولا يشاء إلَّا ما يعلم، ولا يعلمُ سبحانه الشيء إلَّا على ما هو عليه في نفسه ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ﴾ لا يعذِّبكم إلَّا بهيئات نفوسكم على ما تقتضيه الحكمةُ ﴿عَلِيمٌ﴾ بهاتيك الهيئات، فيعذِّب على حسَبها.

﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًا﴾ أي: نجعلُ بعضَهم وليَّ بعضٍ، أو: واليه[2] وقرينَهُ في العذاب ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ من المعاصي حسبَ استعدادِهم.

﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ وهي عند كثيرٍ من أرباب الإشارة العقولُ، وهي رسلٌ خاصَّةٌ ذاتيَّةٌ إلى ذويها، مصحِّحةٌ لإرسال الرسل الأُخر، وهي رُسلٌ خارجيَّة.

وبعضُ المعتزلة حمل الرسول في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] على العقل أيضاً.

---

(١) بعدها في (م): من.
(٢) في (م): أواليه.

وهذه الأسئلةُ عند بعض المؤوِّلين والأجوبةُ والشهاداتُ كلُّها بلسان الحال، وإظهار الأوصاف.

﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ﴾ أي: الأبدان أو القلوب ﴿بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ بل ينبِّهُهم بالعقلِ، وإرشادُه إقامةٌ للحجَّة، ولله تعالى الحجَّةُ البالغة.

﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ﴾ أي[1]: مراتبُ في القرب والبعد.

﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ﴾ لذاته عن كلِّ ما سواه ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ العامَّة الشاملة، فخَلقَ العباد ليربحوا عليه لا ليربحَ عليهم، والغنيُّ عند الكثير مشيرٌ إلى نعت الجلال، وذو الرحمة إلى صفة الجمال ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ لغناه الذاتيِّ عنكم ﴿وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ﴾ من أهل طاعتِه برحمته.

﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ﴾ أي: جهتكم من الاستعداد ﴿إِنِّى عَامِلٌ﴾ على مكانتي من ذلك.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ﴾ في قلوب عباده ﴿جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ﴾ كَكَرْم العشق والمحبة ﴿وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾ وهي الصفاتُ الروحانيَّة التي جُبلتِ القلوب عليها، كالسخاء، والوفاء، والعفَّة، والحلم، والشجاعة. ﴿وَٱلنَّخْلَ﴾ أي: نخل الإيمان ﴿وَٱلزَّرْعَ﴾ أي: زرعَ إرادات الأعمال الصالحة ﴿وَٱلزَّيْتُونَ﴾ أي: زيتونَ الإخلاص ﴿وَٱلرُّمَّانَ﴾ أي: رمانَ شجر الإلهام. وقيل في كلٍّ غيرُ ذلك، وباب التأويل واسع.

﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ﴾ وهو المشاهداتُ والمكاشفاتُ ﴿إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟﴾ المريدين ﴿حَقَّهُۥ﴾ وهو الإرشاد والموعظةُ الحسنة ﴿يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ أوانَ وصولكم فيه إلى مقام التمكين والاستقامة ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ بالكتمانِ عن المستحقِّين، أو بالشروع في الكلام في غير وقتِه، والدعوةِ قبلَ أوانها. ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ لا يرتضي فعلَهم.

﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ أي: قوى الإنسان ﴿حَمُولَةً﴾ ما هو مستعِدٌّ لحمل الأمانة وتكاليف الشرع ﴿وَفَرْشًا﴾ ما هو مستعدٌّ لإصلاحِ القالب وقيام البشريَّة ﴿كُلُوا۟

(١) قوله: أي. ليس في (م).

﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ وهو مختلفٌ، فرزقُ القلب هو التحقيقُ من حيث البرهان، ورزقُ الروح هو المحبَّةُ بصدقِ التحرُّزِ عن الأكوان، ورزقُ السرِّ هو شهودُ العرفان بلحظِ العيان.

﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ بالميلِ إلى الشهواتِ الفانية، والاحتجاب بالسِّوى ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ يريدُ أنْ يحجبَكم عن مولاكم.

والله تعالى الموفِّق لسلوك الرشاد.

❁ ❁ ❁

﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ الزوجُ يقال لكلِّ واحدٍ من القرينين من الذكر والأنثى في الحيوانات[1] المتزاوجة، ويطلقُ على مجموعهما، والمراد به هنا الأوَّل، وإلَّا كانت أربعة، وإيرادُها بهذا العنوان وهذا العدد أوفقُ لما سيق له الكلام.

و«ثَمَانِيَة» ـ على ما قاله الفراءُ[2] واختارَه غير واحدٍ من المحقِّقين ـ بدلٌ من «حَمولةً وفرشاً» منصوبٌ بما نصبَهما، وهو ظاهرٌ على تفسيرِ الحَمولة والفرش بما يَشملُ الأزواجَ الثمانية، أمَّا لو خُصَّ ذلك بالإبل، ففيه خفاء.

وجُوِّزَ أنْ يكونَ التقدير: وأنشأ «ثمانية» وأنه معطوفٌ على «جناتٍ»، وحذف الفعل وحرف العطف. وضعَّفه أبو البقاء[3]، ووَجهُه لا يخفى.

وأنْ يكونَ مفعولاً لـ «كلوا» الذي قبلَه، والتقدير: كلُوا لحمَ ثمانية أزواجٍ، و«لا تتبعوا» جملةٌ معترضةٌ.

وأنْ يكون حالاً من «ما» مراداً بها الأنعام، ويؤوَّل بنحوِ: مختلفة، أو: متعدِّدة؛ ليكون بياناً للهيئة، وهو عند مَن يَشترط في الحال أنْ يكون مشتقّاً أو مؤوَّلاً به ظاهرٌ.

وتعقَّب ذلك شيخُ الإسلام بأنه يأباه جزالةُ النظم الكريم؛ لظهورِ أنَّه مسوقٌ

---

(١) في الأصل: كالحيوانات، بدل: في الحيوانات.

(٢) في معاني القرآن له ١/٣٥٩.

(٣) في الإملاء ٢/٦٤٥.

لتوضيح حال الأنعام بتفصيلها أولاً إلى حمولةٍ وفرش، ثمَّ تفصيلها إلى ثمانية أزواجٍ حاصلةٍ من تفصيل الأول إلى الإبل والبقر، وتفصيل الثاني إلى الضأن والمعز، ثمَّ تفصيلِ كلٍّ من الأقسام الأربعة إلى الذكر والأنثى، كلُّ ذلك لتحرير المواد التي تقوَّلوا فيها عليه سبحانه بالتحليل والتحريم، ثمَّ تبكيتِهم بإظهارِ كذبهم وافترائهم في كلِّ مادَّةٍ من تلك المواد بتوجيه الإنكار إليها مفصَّلةً. اهـ[1]. وفيه منعٌ ظاهر.

وقوله سبحانه: ﴿مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ على معنى: زوجين اثنين؛ الكبش والنعجة. ونصب «اثنين»، قيل: على أنَّه بدلٌ من «ثمانية أزواج» بدلَ بعضٍ من كلٍّ، أو كلٌّ من كل إنْ لوحظ العطفُ عليه، منصوبٌ بناصبه، والجارُّ متعلِّقٌ به.

وقال العلامة الثاني: الظاهرُ أنَّ «من الضأن» بدلٌ من «الأنعام» و«اثنين» من «حَمولةً وفرشاً»، أو من «ثمانيةَ أزواج»، إنْ جوَّزنا أنْ يكون للبدل بدل. وجُوِّزَ أنْ يكون البدل «اثنين»[2]، و«من الضأن» حالٌ من النكرة قُدِّمت عليها.

وقُرِئ: «اثنان»[3] على أنَّه مبتدأ خبرُه الجارُّ والمجرور، والجملةُ بيانيَّةٌ لا محلَّ لها من الإعراب.

والضأن اسم جنس، كالإبل، جمعه[4]: ضئين كأمير وعبيد[5]، أو جمعُ ضائن، كتاجر وتَجْر، وقُرِئَ بفتح الهمزة[6]، وهو لغةٌ فيه.

﴿وَمِنَ ٱلْمَعْزِ﴾ زوجين ﴿ٱثْنَيْنِ﴾ التيسُ والعنزُ، وقرأ ابنُ كثير وأبو عمرو ويعقوب وابنُ عامر بفتح العين[7]، وهو جمع ماعز، كصاحب وصَحْب، وحارس وحَرْس. وقرأ أبيٌّ: «ومن المِعْزَى»[8] وهو اسمُ جمع مَعْز.

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ١٩٢.

(٢) على قول من أعرب «ثمانية» مفعولاً به لفعلٍ مقدر. انظر حاشية الشهاب ٤/ ١٣١.

(٣) القراءات الشاذة ص٤١، وإعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٠٢.

(٤) في الأصل و(م): جمع. والتصويب من تفسير أبي السعود ٣/ ١٩٣، وتفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٤/ ١٣١.

(٥) في (م): وكعبيد.

(٦) القراءات الشاذة ص٤١، والمحتسب ١/ ٢٣٤.

(٧) التيسير ص١٠٨، والنشر ٢/ ٢٦٦.

(٨) القراءات الشاذة ص٤١.

وهذه الأزواجُ الأربعة ـ على ما اختاره شيخ الإسلام ـ تفصيلٌ للفَرْش، قال: ولعلَّ تقديمَها في التفصيل مع تأخُّر أصلِها في الإجمال؛ لكون هذين النوعين عُرضَةً للأكلِ الذي هو معظمُ ما يتعلَّق به الحلُّ والحرمة، وهو السرُّ في الاقتصار على الأمر به في قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ من غير تعرُّضٍ للانتفاع بالحمل والركوب وغير ذلك ممَّا حرَّموه في السائبة وأخواتها[1].

ومن الناس من علَّل التقديمَ بأشرفيَّة الغنم، ولهذا رعاها الأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام، وهو لا يناسبُ المقام كما لا يخفى.

﴿قُلْ﴾ تبكيتاً لهم، وإظهاراً لعجزِهم عن الجواب: ﴿ءَآلذَّكَرَيْنِ﴾ ذكرَ الضأن، وذكرَ المعز ﴿حَرَّمَ﴾ الله تعالى ﴿أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ أي: أنثى ذينك الصنفين. ونصب «الذكرين» و«الأنثيين» بـ «حرَّم».

﴿أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ أي: أم الذي حملتهُ إناثُ النوعين ذكراً كان أو أنثى.

﴿نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ﴾ أي: أخبروني بأمرٍ معلوم من جهته تعالى، جاءت به الأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام، يدلُّ على أنَّه تعالى حرَّم شيئاً مما ذُكر، أو نبِّئوني ببيِّنةٍ متلبسةٍ بعلمٍ صادرةٍ عنه ﴿إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ في دعوى التحريم عليه سبحانه وتعالى. والأمرُ تأكيدٌ للتبكيت، وإظهارِ الانقطاع.

﴿وَمِنَ ٱلْإِبِلِ﴾ زوجين ﴿ٱثْنَيْنِ﴾ الجمل والناقة، وهذا عطفٌ على قوله سبحانه: «من الضأن اثنين». والإبل ـ كما قال الراغب ـ يقعُ على البعران الكثيرة، ولا واحدَ له من لفظه[2]. ويجمع ـ كما في «القاموس» ـ على آبال، والتصغيرُ أُبَيْلَةٌ[3].

﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ﴾ هما الثورُ وأنثاه.

﴿قُلْ﴾ إفحاماً لهم في أمر هذين النوعين أيضاً ﴿ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ﴾ الله تعالى منهما ﴿أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ من ذينك النوعين.

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ١٩٣.

(٢) المفردات (أبل).

(٣) القاموس (أبل).

والمعنى ـ كما قال كثيرٌ من أجلَّة العلماء ـ إنكارُ أنَّ الله تعالى حرَّم عليهم شيئاً من هذه الأنواع الأربعة، وإظهارُ كذبهم في ذلك. وتفصيلُ ما ذُكِر من الذُّكور والإناث وما في بطونها؛ للمبالغة في الردِّ عليهم بإيرادِ الإنكار على كلِّ مادَّةٍ من مواد افترائهم، فإنَّهم كانوا يحرِّمون ذكورَ الأنعام تارةً، وإناثَها تارةً، وأولادَها كيفما كانت تارةً أخرى، مسندين ذلك كلَّه لله سبحانه.

وإنَّما لم يلِ المُنْكَرُ ـ وهو التحريم ـ الهمزةَ، والجاري في الاستعمال أنَّ ما أُنكر وليَها؛ لأنَّ ما في النظم الكريم أبلغ. وبيانُه ـ على ما قال السكَّاكيّ[1] ـ بأنَّ إثباتَ التحريم يستلزمُ إثباتَ محلِّه لا محالة، فإذا انتفى محلُّه ـ وهو المواردُ الثلاثة ـ لزِمَ انتفاءُ التحريم على وجهٍ برهانيٍّ، كأنَّه وضعَ الكلام موضعَ من سلَّم أنَّ ذلك قد كان، ثمَّ طالبَه ببيانِ محلِّه[2]؛ كي يتبيَّن كذبُه، ويفتضحَ عند المحاقَّة.

وإنَّما لم يورد سبحانه الأمرَ عقيب تفصيل الأنواع الأربعة بأن يقال: قل: آلذكور حرَّم أم الإناث، أمَّا اشتملتْ عليه أرحامُ الإناث؛ لما في التكرير من المبالغة أيضاً في الإلزام والتبكيت.

ونقل الإمامُ عن المفسِّرين أنَّهم قالوا: إنَّ المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرِّمون بعضَ الأنعام، فاحتجَّ الله سبحانه على إبطال ذلك بأنَّ للضأنِ والمعزِ والإبل والبقرِ ذَكراً وأنثى، فإنْ كان قد حرَّم سبحانه منها الذكرَ وجبَ أن يكونَ كلُّ ذكورها حراماً، وإنْ كان حرَّم جلَّ شأنه الأنثى، وجبَ أنْ يكون كلُّ إناثها حراماً، وإنْ كان حرَّم الله تعالى شأنُه ما اشتملت عليه أرحامُ الإناث، وجبَ تحريمُ الأولاد كلِّها؛ لأنَّ الأرحامَ تشتملُ على الذكورِ والإناث.

وتعقَّبهُ بأنَّه بعيدٌ جدًّا؛ لأنَّ لقائلٍ أنْ يقول: هب أنَّ هذه الأجناسَ الأربعة محصورةٌ في الذكور والإناث، إلَّا أنَّه لا يجب أنْ تكونَ علَّةُ تحريم ما حكموا بتحريمه محصورةً في الذكورة والأنوثة، بل علَّة تحريمها كونُها بحيرةً أو سائبةً أو وصيلةً أو غير ذلك من الاعتبارات، كما إذا قلنا: إنَّه تعالى حرَّم ذبحَ بعض

(١) انظر مفتاح العلوم ص٣١٦، ونقله المصنف عنه بواسطة الشهاب في الحاشية ٤/ ١٣١.
(٢) في الأصل و(م): محل، والمثبت من حاشية الشهاب.

الحيوانات لأجل الأكل، فإذا قيل: إنَّ ذلك الحيوان إنْ كان قد حُرِّم لكونه ذكراً وجبَ أنْ يحرَّم كلُّ حيوانٍ ذكر، وإنْ كان قد حرِّم لكونه أنثى وجبَ أنْ يُحرَّم كلُّ حيوانٍ أنثى، ولمَّا لم يكن هذا الكلام لازماً عليه، فكذا هو الوجه الذي ذكره المفسرون[١]. ثم ذكر في الآية وجهين من عنده، وفيما ذكرنا غنًى عن نقلهما.

ومن الناس من زعم أنَّ المرادَ من الاثنين في الضأن والمعز والبقر: الأهليُّ والوحشيُّ، وفي الإبل: العربيُّ والبُختيُّ، وهو ممَّا لا ينبغي أنْ يُلتفتَ إليه، وما رُوي عن ليث بن [أبي] سليم[٢] لا يدلُّ عليه. وقولُ الطبرسيِّ: إنَّه المرويُّ عن أبي عبد الله رضي الله عنه[٣]. كذبٌ لا أصلَ له، وهو:

شِـنْـشِـنـةٌ أعـرفـهـا مـن أخـزم[٤]

وقولُه سبحانه: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾ تكريرٌ للإفحام والتبكيت، وأم منقطعة، والمرادُ: بل أكنتم حاضرينَ مشاهدين ﴿إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: أمرَكم وألزمَكم ﴿بِهَٰذَا﴾ التحريم؛ إذ العلمُ بذلك إمَّا بأنْ يبعثَ سبحانه رسولاً يخبركم به، وإمَّا بأنْ تشاهدوا الله تعالى، وتسمعوا كلامَه جلَّ شأنُه فيه. والأوَّل منافٍ لما أنتم عليه؛ لأنَّكم لا تؤمنون برسولٍ، فيتعيَّنُ المشاهدةُ والسماع بالنسبة إليكم، وذلك محالٌ، ففي هذا ما لا يخفى من التهكُّم بهم.

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ فنسب إليه سبحانه تحريمَ ما لم يحرِّم، والمراد به على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: عمرو بن لحي بن قمئة الذي بَحَرَ البحائر، وسيَّبَ السوائب، وتعمَّد الكذبَ على الله تعالى.

وقيل: كبراؤهم المقرِّرون لذلك. وقيل: الكلُّ؛ لاشتراكِهم في الافتراء عليه

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ٢١٧.
(٢) أخرجه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره ٥/ ١٤٠٢ (٧٩٩٠)، وما بين حاصرتين منه ومن كتب التراجم، ونصُّ قوله: الجاموس والبختي من الأزواج الثمانية.
(٣) مجمع البيان ٧/ ٢١٩.
(٤) الشعر لأبي أخزم الطائي، وهو جدُّ أبي حاتم طيء، أو جدُّ جده، وكان له ابن يقال له: أخزم، فمات فترك بنين، فتوثبوا يوماً على جدهم أبي أخزم فأدموه، فقال:
إن بـنـيَّ رمَّـلـونـي بـالـدم   شـنـشـنـة أعـرفـهـا مـن أخـزم
والشنشنة مثل الطبيعة والسجية. البيان والتبيين ١/ ٣٣١، ومجمع الأمثال ١/ ٣٦١.

سبحانه وتعالى، والمرادُ: فأيُّ فريقٍ أظلمُ.. إلخ. واعتُرِضَ بأنَّ قيد التعمُّد معتبرٌ في معنى الافتراء، ومن تابع عَمراً من الكبراء يحتملُ أنَّه أخطأ في تقليده، فلا يكون متعمِّداً للكذب، فلا ينبغي تفسيرُ الموصول به.

والفاء لترتيب ما بعدُ على ما سبق من تبكيتهم، وإظهار كذبهم وافترائهم. ونصب «كذباً»، قيل: على المفعوليَّة. وقيل: على المصدريَّة من غير لفظ الفعل، وجَعْلُه حالاً ـ أي: كاذباً ـ جوَّزهُ بعضُ كُمَّل المتأخرين، وهو بعيدٌ لا خطأ، خلافاً لمن زعمه.

﴿لِيُضِلَّ ٱلنَّاسَ﴾ متعلقٌ بالافتراء ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍۗ﴾ متعلِّقٌ بمحذوفٍ وقع حالاً من ضمير «افترى»، أي: افترى عليه سبحانه جاهلاً بصدور التحريم عنه جلَّ شأنه. وإنَّما وُصِفَ بعدم العلم ـ مع أنَّ المفتري عالمٌ بعدم الصدور ـ إيذاناً بخروجه في الظلم عن الحدود والنهايات، فإنَّ من افترى عليه سبحانه بغير علم بصدور ذلك عنه جلَّ جلاله مع احتمال صدوره، إذا كان في تلك الغاية من الظلم، فما الظنُّ بمن افترى وهو يعلمُ عدمَ الصدور؟

وجُوِّزَ كونُه حالاً من فاعل «يُضلّ» على معنى: مُتلَبِّساً بغير علمٍ بما يؤدِّي به إليه من العذاب العظيم.

وقيل: معنى الآية عليه: أنَّه عمل عملَ القاصد إضلالَ الناسِ من أجل دعائهم إلى ما فيه الضلال، وإنْ لم يقصد الإضلال، وكان جاهلاً بذلك غير عالمٍ به[1]. وهو ظاهرٌ في أنَّ اللام للعاقبة، وله وجه.

وجُوِّزَ أنْ يكون الجارُّ متعلِّقاً بمحذوفٍ وقعَ حالاً من «الناس»، وما تقدَّم أظهرُ وأبلغ في الذمِّ.

واستدلَّ القاضي[2] بالآية على أنَّ الإضلال عن الدين مذمومٌ لا يليق بالله تعالى؛ لأنَّه سبحانه إذا ذمَّ الإضلال الذي ليس فيه إلَّا تحريمُ المباح، فالذي هو أعظمُ منه أولى بالذمِّ.

وفيه: أنَّه ليس كلُّ ما كان مذموماً من الخلق كان مذموماً من الخالق.

---

(١) لفظة: به. ليست في (م).

(٢) هو القاضي عبد الجبار، وكلامه في تفسير الرازي ١٣/ ٢١٨.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ إلى طريق الحقِّ، وقيل: إلى دارِ الثواب؛ لاستحقاقهم العذاب. واختارَه الطبرسيُّ[1]، وإلى نحوه ذهب القاضي بناءً على مذهبه، وليس بالبعيد على أصولنا أيضاً.

وقيل: إلى ما فيه صلاحُهم عاجلاً وآجلاً. وهو أتمُّ فائدةً، وأنسبُ بحذف المعمول، ونفيُ الهداية عن الظالم يستدعي نفيَها عن الأظلم من بابٍ أولى.

﴿قُل﴾ أمرٌ لرسول الله ﷺ بعدَ إلزام المشركين وتبكيتهم، وبيانِ أنَّ ما يتقوَّلونه في أمر التحريم افتراءٌ بحتٌ، بأنْ يُبيِّن لهم ما حُرِّم عليهم.

وقوله سبحانه: ﴿لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ إلخ كنايةٌ عن عدم الوجود، وفيه إيذانٌ بأنَّ طريق التحريم ليس إلَّا التنصيصُ من الله تعالى، دون التشهِّي والهوى، وتنبيهٌ ـ كما قيل ـ على أنَّ الأصلَ في الأشياءِ الحِلُّ.

و«محرَّماً» صفةٌ لمحذوفٍ دلَّ عليه ما بعد، وقد قام مقامَه بعد حذفه، فهو مفعولٌ أول لـ «أجد»، ومفعولُه الثاني «فيما أوحي إليَّ» قُدِّمَ للاهتمام، لا لأنَّ المفعولَ الأوَّلَ نكرةٌ؛ لأنَّه نكرةٌ عامَّةٌ بالنفي، فلا يجبُ تقديم المسند الظرف، وليس المفعولُ الأوَّل محذوفاً، أي: لا أجدُ ريثما تصفَّحتُ ما أوحي إليَّ قرآناً وغيره ـ على ما يشعرُ به العدول عن أُنزِل إلى «أُوحي» ـ أو ما أوحي إليَّ من القرآن، طعاماً محرَّماً من المطاعم التي حرمتموها ﴿عَلَىٰ طَاعِمٍ﴾ أيِّ طاعمٍ كان من ذكرٍ أو أنثى؛ ردّاً على قولهم: ﴿وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٩].

وقوله تعالى: ﴿يَطْعَمُهُۥٓ﴾ في موضع الصفة لـ «طاعمٍ»، جيءَ به كما في قوله سبحانه: ﴿طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ﴾ [الأنعام: ٣٨] قطعاً للمجاز. وقُرِئَ: «يَطّعِمه» بالتشديد وكسر العين[2]، والأصل: يطتعمه، فأُبدِلت التاء طاءً، وأُدغِمت فيها الأولى.

والمراد بالطَّعم: تناولُ الغذاء، وقد يُستعمل طَعِمَ في الشراب أيضاً، كما تقدَّم الكلامُ عليه[3]. والمتبادرُ هنا الأوَّل.

---

(١) في مجمع البيان ٧/ ٢٢٠.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٢٤١.
(٣) ٣/ ٣٦٨.

وقد يرادُ به مطلقُ النفع، ومنه ما في حديث بدر: ما قتلنا أحداً به طعمٌ، ما قتلنا إلا عجائز صلعاً[(١)]. أي: قتلنا من لا منفعةَ له، ولا اعتدادَ به، وإرادةُ هذا المعنى هنا بعيدٌ جدّاً، ولم أرَ من قال به. نعم قيل: المرادُ سائر أنواع التناولات من الأكل والشرب وغير ذلك، ولعلَّ إرادةَ غير الأكل فيه بطريق القياس، وكذا حملُ الطاعم على الواجد من قولهم: رجلٌ طاعمٌ، أي: حسن الحال مرزوق، وإبقاءُ «يطعمه» على ظاهره، أي: على واجدٍ يأكله، فلا يكون الوصفُ حينئذٍ لزيادةِ التقرير على ما أشرنا إليه.

﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ﴾ ذلك الطعامُ أو الشيءُ المحرَّمُ ﴿مَيْتَةً﴾ المرادُ بها ما لم يُذبح ذبحاً شرعيّاً، فيتناول المنخنقةَ ونحوها.

وقرأ ابنُ كثير وحمزة: «تكون» بالتاء[(٢)]؛ لتأنيث الخبر.

وقرأ ابنُ عامر وأبو جعفر: «تكونَ ميتةٌ» بالتاء ورفع «ميتة»، وأبو جعفر يُشدِّدُ أيضاً[(٣)]. على أنَّ كان هي التامَّة.

﴿أَوْ دَمًا﴾ عطفٌ على «ميتة»، أو على «أنْ» مع ما في حيِّزه.

وقوله سبحانه: ﴿مَّسْفُوحًا﴾ ـ أي: مصبوباً سائلاً، كالدم في العروق ـ صفةٌ له، خرج به الدم الجامدُ، كالكبد والطحال، وفي الحديث: «أحِلَّت لنا ميتتان: السمكُ والجراد، ودمان: الكبد والطِّحال»[(٤)]. وقد رُخِّص في دم العروق بعد الذبح، وإلى ذلك ذهبَ كثيرٌ من الفقهاء. وعن عكرمةَ أنَّه قال: لولا هذا القيد لاتَّبعَ المسلمون من العروق ما اتَّبع اليهود.

---

(١) أخرجه الخطابي في غريب الحديث ١/ ٦٦٨ من طريق موسى بن عقبة عن الزهري، وهو منقطع، وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة ٣/ ١٤٧ عن موسى بن عقبة، وذكره الزمخشري في الفائق ٢/ ٣٦٠، وابن الأثير في النهاية (طعم)، وابن منظور في اللسان (طعم). والقائل هو سَلَمة بن سلامة بن وقش. ووقع في الأصل و(م): عجازاً، بدل: عجائز، والمثبت من المصادر.
قال ابن الأثير: ويجوز فيها ـ أي الطَّعم ـ فتح الطاء وضمها؛ لأنَّ الشيء إذا لم يكن له طُعْم ولا طَعم فلا جدوى فيه للآكل ولا منفعة.

(٢) ونصب «ميتةً». التيسير ص١٠٨، والنشر ٢/ ٢٦٦.

(٣) النشر ٢/ ٢٦٦.

(٤) أخرجه أحمد (٥٧٢٣)، وابن ماجه (٣٢١٨) و(٣٣١٤)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ﴾ أي: اللحم ـ كما قيل ـ لأنَّه المحدَّث عنه، أو الخنزير؛ لأنَّه الأقربُ ذكراً. وذكَر اللحم لأنَّه أعظمُ ما يُنتفع به منه، فإذا حُرِّمَ فغيرُه بطريقِ الأولَى، وقيل ـ وهو خلاف الظاهر ـ: الضميرُ لكلٍّ من الميتة والدَّم ولحمِ الخنزير، على معنى: فإنَّ المذكور.

﴿رِجْسٌ﴾ أي: قذرٌ أو خبيثٌ مخبِّثٌ.

﴿أَوْ فِسْقًا﴾ عطفٌ على «لحم خنزير» على ما اختاره كثيرٌ من المعربين، وما بينهما اعتراضٌ مقرِّرٌ للحرمة. ﴿أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ صفةٌ له موضِّحة، وأصلُ الإهلالِ رفعُ الصوت، والمراد الذبحُ على اسم الأصنام. وإنما سَمَّى ذلك فسقاً؛ لتوغُّله في الفسق. وجُوِّز أن يكون «فسقاً» مفعولاً له لـ «أُهلَّ» وهو عطف على «يكون».

و«به» قائمٌ مقامَ الفاعل، والضمير راجعٌ إلى ما رجع إليه المستكنُّ في «يكون».

قال أبو حيان[1]: وهذا إعرابٌ متكلَّفٌ جدّاً، والنظمُ عليه خارجٌ عن الفصاحة، وغيرُ جائزٍ على قراءة من قرأ: «إلَّا أنْ تكون[2] ميتةٌ» بالرفع؛ لأنَّ ضميرَ «به» ليس له ما يعودُ عليه، ولا يجوزُ أن يتكلَّفَ له موصوفٌ محذوف يعودُ عليه الضمير، أي: شيءٌ أهل لغير الله به؛ لأنَّ مثلَ هذا لا يجوزُ إلَّا في ضرورة الشعر. اهـ.

وعنى بذلك ـ كما قال الحلبيّ[3] ـ أنَّه لا يُحذَفُ الموصوف والصفة جملةٌ إلَّا إذا كان في الكلام «من» التبعيضيَّة، نحو: منَّا أقام ومنَّا ظَعَن، أي: فريقٌ أقام، وفريقٌ ظعن، فإنْ لم يكن فيه «من» كان ضرورةً كقوله:

ترمي بكفَّيْ كان مِنْ أرمى البشر[4]

---

(١) في البحر المحيط ٤/ ٢٤٣.

(٢) في (م) ومطبوع البحر: يكون.

(٣) في الدر المصون ٥/ ١٩٩-٢٠٠.

(٤) قال عبد القادر البغدادي في الخزانة ٥/ ٦٥: وهذا الشاهد قلما خلا منه كتاب نحوي. لكنه لم يعرف له قائل. اهـ. وهو في المقتضب ٢/ ١٣٩، والأصول في النحو ٢/ ١٧٨، والخصائص ٢/ ٣٦٧، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٢٤٠٦، والإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ١١٥، ومغني اللبيب ص٢١٢.

أي: بكفَّي رجلٍ كان. . إلخ. وهذا ـ كما حُقِّق في موضعه ـ رأيُ بعضٍ. وأمَّا غيرُه فيقول: متى دلَّ دليلٌ على الموصوفِ حُذِف مطلقاً، فيجوزُ أن يرى المجوِّزُ هذا الرأي. ومنعُه من حيثُ رفع الميتة ـ كما قال السفاقسي ـ فيه نظر؛ لأنَّ الضميرَ يعود على ما يعود عليه بتقدير النصب، والرفعُ لا يمنعُ من ذلك، نعم الإعرابُ الأوَّل أَولَى كما لا يخفى[1].

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ أي: أصابته الضرورةُ الداعيةُ إلى تناول شيءٍ من ذلك.

﴿غَيْرَ بَاغٍ﴾ أي: طالبٍ ما ليس له طلبُه، بأنْ يأخذ ذلك من مضطرٍّ آخر مثلِه. وإلى هذا ذهب كثيرٌ من المفسرين. وقال الحسن: أي: غير متناولٍ للذَّةٍ. وقال مجاهد: «غير باغٍ» على إمامٍ.

﴿وَلَا عَادٍ﴾ أي: متجاوزٍ قدرَ الضرورة.

﴿فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ مبالغٌ في المغفرة والرحمة لا يؤاخذه بذلك. وهذا جزاءُ الشرط لكن باعتبار لازم معناه، وهو عدمُ المؤاخذة. وبعضُهم قال: بتقدير جزاءٍ يكونُ هذا تعليلاً له. ولا حاجة إليه.

ونصب «غير» على أنَّه حال، وكذا ما عُطِفَ عليه. وليس التقييد بالحال الأولى لبيان أنَّه لو لم يوجدِ القيد بالمعنى السابق لتحقَّقت الحرمةُ المبحوثُ عنها، بل للتحذير من حرامٍ آخر، وهو أخذُه حقَّ مضطرٍ آخر، فإنَّ مَنْ أخذ لحمَ ميتةٍ مثلاً من مضطرٍّ آخر فأكله، فإنَّ حُرمتَه ليست باعتبار كونه لحمَ الميتة، بل باعتبارِ كونه حقّاً للمضطرِّ الآخر. وأمَّا الحالُ الثانية فلتحقيقِ زوال الحرمة المبحوث عنها قطعاً، فإنَّ التجاوزَ عن القدر الذي يسدُّ به الرمق حرامٌ من حيث إنَّه لحمُ الميتة.

وفي التعرُّض لوصفي المغفرة والرحمة إيذانٌ بأنَّ المعصية باقيةٌ، لكن الله تعالى يغفرُ له ويرحمه. وقد تقدَّم الكلامُ في ذلك، فتذكَّر ولا تغفل.

واستُشكِلت هذه الآيةُ بأنَّها حصرتِ المحرَّمات من المطعومات في أربعةٍ: الميتة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير، والفسق الذي أهلَّ لغير الله تعالى به، ولا شكَّ أنَّها أكثرُ من ذلك.

---

(١) قوله: كما لا يخفى، ليس في الأصل.

وأجيب بأنَّ المعنى: لا أجدُ محرَّماً ممَّا كان أهلُ الجاهليَّة يُحرِّمونَه من البحائر والسوائب، كما أُشير[(١)] إليه، وحينئذٍ يكون استثناءُ الأربعةِ منه منقطعاً، أي: لا أجدُ ما حرَّموه، لكنْ أجدُ الأربعةَ محرَّمةً. وهذا لا دلالةَ فيه على الحصر، والاستثناءُ المنقطعُ ليس كالمتَّصِل في الحصر كما نبَّهوا عليه، وهو مما ينبغي التنبُّه له.

فإنْ قلتَ: المستثنى ليس «ميتةً» بل كونه ميتةً، وذلك ليس جنس الطعام، فيكون الاستثناءُ منقطعاً لا محالةَ، فلا حاجةَ إلى ذلك التقييد.

قال القطب: نعم كذلك، إلَّا أنَّ المقصودَ إخراجُ الميتة من الطعام المحرَّم، يعني: لا أجدُ محرَّماً إلَّا الميتة، فلولا التقييدُ كان في الحقيقة استثناءً متَّصلاً، ووَرَدَ الإشكالُ.

وضُعِّفَ ذلك الجوابُ بأوجهٍ، منها: أنَّه تعالى قال في سورة البقرة، وفي سورة النحل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[(٢)] و«إنَّما» تفيدُ الحصر، وقال سبحانه في سورة المائدة: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [الآية: ١]، وأجمع المفسِّرون على أنَّ المرادَ بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ قولُه تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣]، وأمَّا المنخنقةُ والموقوذةُ وغيرهما، فهي أقسامُ الميتة، وإنَّما أعيدت بالذِّكر لأنَّهم كانوا يحكمونَ عليها بالتحليل، فالآيتان تدلَّان على أنْ لا محرَّم إلَّا الأربعة، وحينئذٍ يجبُ القول بدلالة الآية التي نحن بصددِها على الحصر لتطابق ذلك وأنْ لا تقييدَ مع أنَّ الأصلَ عدمُ التقييد.

وأجيب عن الإشكال بأنَّ الآية إنَّما تدلُّ على أنَّه عليه الصلاة والسلام لم يجدْ فيما أُوحي إليه إلى تلك الغاية محرَّماً غيرَ ما نُصَّ عليه فيها، وذلك لا ينافي ورودَ التحريم في شيءٍ آخر. قيل: وحينئذٍ يكونُ الاستثناء من أعمِّ الأوقات أو أعمِّ الأحوال مفرَّغاً، بمعنى لا أجدُ شيئاً من المطاعم محرَّماً في

(١) في (م): أشرنا.
(٢) النحل: ١١٥، ونصُّ الآية التي في سورة البقرة (١٧٣): ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾.

وقتٍ من الأوقات أو حالٍ من الأحوال، إلَّا في وقتٍ أو حالٍ كون الطعام أحدَ الأربعة، فإنِّي أجدُ حينئذٍ محرَّماً، فالمصدرُ المتحصِّل من «أنْ يكون» للزمان أو الهيئة.

واعترضَ الإمامُ هذا الجواب بأنَّ ما يدلُّ على الحصرِ من الآياتِ نزلَ بعد استقرار الشريعة، فيدلُّ على أنَّ الحكمَ الثابت في الشريعة المحمديَّة من أوَّلها إلى آخرها ليس إلَّا حصر المحرَّمات في هذه الأشياء، وبأنَّه لما ثبتَ بمقتضى ذلك حصرُ المحرَّماتِ في الأربعة، كان هذا اعترافاً بحِلِّ ما سواها، والقولُ بتحريم شيءٍ خامسٍ يكون نسخاً، ولا شكَّ أنَّ مدارَ الشريعة على أنَّ الأصلَ عدمُ النسخ؛ لأنَّه لو كان احتمالُ طريان النسخ معادِلاً لاحتمال بقاءِ الحكم على ما كان، فحينئذٍ لا يمكن التمسُّك بشيءٍ من النصوص في إثباتِ شيءٍ من الأحكام؛ لاحتمال أنْ يقال: لأنَّه وإنْ كان ثابتاً إلَّا أنَّه زال[1].

وما قيل في الاستثناء يَرِدُ عليه أنَّ المصدرَ المؤوَّل من «أنْ» والفعل لا يُنْصَبُ على الظرفيَّة، ولا يقعُ حالاً؛ لأنَّه معرفةٌ.

وبعضُهم قال لاتِّصال الاستثناء: إنَّ التقدير: إلَّا الموصوفَ بأنْ يكون أحدَ الأربعةِ، على أنه بدلٌ من «مُحرَّماً». وفيه تكلُّفٌ ظاهر.

وقيل: التقدير على قراءة الرفع: إلَّا وجود ميتة. والإضافةُ فيه من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: ميتة موجودة.

وأُجيبَ أيضاً عن الإشكال بأنَّ الآية وإنْ دلَّت على الحصر إلَّا أنَّا نُخصِّصُها بالأخبار.

وتعقَّبه الإمام أيضاً بأنَّ هذا ليس من باب التخصيص، بل هو صريحُ النسخ؛ لأنَّها لمَّا كان معناها أنْ لا محرَّمَ سوى الأربعة، فإثباتُ محرَّمٍ آخر قولٌ بأنَّ الأمرَ ليس كذلك، وهو رفعٌ للحصر. ونسخُ القرآنِ بخبر الواحد غيرُ جائزٍ[2].

وأجاب عن ذلك القطبُ الرازي بأنَّه لا معنى للحصر هاهنا إلَّا أنَّ الأربعةَ

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢١.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢١-٢٢٢.

محرَّمةٌ وما عداها ليس بمحرَّمٍ، وهذا عامٌّ، فإثباتُ محرَّمٍ آخر تخصيصٌ لهذا العام، وتخصيصُ العامِّ بخبرِ الواحد جائزٌ.

وقد احتجَّ بظاهر الآية كثيرٌ من السلف، فأباحوا ما عدا المذكور فيها، فمن ذلك الحمرُ الأهليَّةُ.

أخرج البخاريُّ عن عمرو بن دينار، قلتُ لجابر بن زيد[1]: إنَّهم يزعُمون أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الحُمُرِ الأهليَّة زمنَ خيبر، فقال: قد كان يقول ذلك الحَكَمُ بنُ عمرو[2] عن رسولِ الله ﷺ، ولكنْ أبى ذلك البحر - يعني ابن عباس - وقرأ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِىَ إِلَيَّ﴾ الآية.

وأخرج أبو داود[3] عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه سُئل عن أكل القنفذ، فقرأ الآية.

وأخرج ابنُ أبي حاتم وغيرُه بسندٍ صحيحٍ عن عائشةَ رضي الله عنها أنَّها كانت إذا سُئِلت عن كلِّ ذي نابٍ من السِّباع، ومخلبٍ من الطير، قالت: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ إلخ[4].

وأخرج عن ابن عباس قال: ليس من الدوابِّ شيءٌ حرامٌ إلَّا ما حرَّم الله تعالى في كتابه: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ الآية[5].

وقوَّى الإمام الرازيُّ القولَ بالظاهر، فإنَّه قال بعد كلام: فثبتَ بالتقرير الذي ذكرناه قوَّةُ هذا الكلام، وصحَّةُ هذا المذهب، وهو الذي كان يقول به مالك بن أنس، ثم قال: ومن السؤالات الضعيفة[6] أنَّ كثيراً من الفقهاء خصُّوا عمومَ هذه

---

(١) في الأصل و(م): لجابر بن عبد الله. وهو وهم أو سبق قلم. والمثبت من صحيح البخاري (٥٥٢٩). وجابر بن زيد هو أبو الشعثاء الجَوْفيُّ البصري، روى عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وغيرهما. توفي سنة (٩٣هـ) أو (١٠٣هـ). تهذيب الكمال.

(٢) هو الغفاري، الأمير، نزل بالبصرة، وله صحبة ورواية، وفضل وصلاح. ولي خراسان، ومات بها سنة خمسين أو إحدى وخمسين. سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٧٤.

(٣) في سننه (٣٧٩٩).

(٤) تفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤٠٧ (٨٠١١)، وهو أيضاً عند الطبري ٩/ ٦٣٥ بنحوه.

(٥) تفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤٠٦ (٨٠٠٦).

(٦) في الأصل و(م): الصعبة. والمثبت من تفسير الرازي ١٣/ ٢٢٢.

الآية بما نُقل أنَّه ﷺ قال: «ما استخبثته العربُ فهو حرام»[1]، وقد عُلِم أن الذي تستخبثُه غيرُ مضبوطٍ، فسيِّد العرب، بل سيِّد العالمين عليه الصلاة والسلام لما رآهم يأكلونَ الضبَّ قال: «يعافُه طبعي»[2]، ولم يكن ذلك سبباً لتحريمه، وأمَّا سائرُ العرب ففيهم مَن لا يستقذرُ شيئاً، وقد يختلفونَ في بعض الأشياء، فيستقذرُها قومٌ، ويستطيبُها آخرون، فعُلِم أنَّ أمرَ الاستقذار غيرُ مضبوط، بل هو مختلفٌ باختلافِ الأشخاص والأحوال، فكيف يجوز نسخُ هذا النصِّ القاطع بذلك الأمرِ الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم؟!. اهـ، ولا يخفَى ما فيه.

واستدلَّ النبيُّ ﷺ بقوله سبحانه: ﴿عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ على أنَّه إنَّما حرَّم من الميتة أكلها، وأنَّ جلدها يطهر بالدبغ. أخرج أحمد وغيره عن ابن عباس قال: ماتت شاةٌ لسودةَ بنت زَمْعَة، فقال رسول الله ﷺ: «لو أخذتم مَسْكَها» فقالت: نأخذُ مَسْكَ شاةٍ قد ماتت؟! فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّما قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ وإنَّكم لا تطعمونَه أنْ تدبُغُوه فتنتفعوا به»[3].

واستدلَّ الشافعيَّة بقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ على نجاسة الخنزير؛ بناءً على عودِ الضمير على «خنزير»؛ لأنَّه أقربُ مذكور.

﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ أي: اليهود خاصَّةً، لا على من عداهم من الأوَّلين والآخرين. ﴿حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾ أي: ما ليس منفرجَ الأصابع، كالإبل والنعام والإوزِّ والبطِّ، قاله ابن عباس وابن جبير وقتادة ومجاهد والسُّدِّي. وعن ابن زيد أنَّه الإبل فقط. وقال الجبَّائيُّ: يدخلُ فيه كلُّ السباع، والكلاب، والسنانير، وما يَصطادُ بظُفره. وعن القتبيِّ والبلخيِّ أنَّه ذو المخلب من الطير، وذو الحافر من الدوابِّ، وسُمِّيَ الحافر ظُفراً مجازاً. واستبعدَ ذلك الإمام[4].

---

(١) لم نقف على هذا القول مرفوعاً إلَّا عند الرازي رحمه الله، وإنما هو مسألة يذكرها الفقهاء في كتبهم. انظر المغني لابن قدامة ١٣/ ٣١٦، وروضة الطالبين ص٤٧٢ (دار ابن حزم)، والمجموع ٩/ ٢٤، وحاشية ابن عابدين ٦/ ٣٠٥.

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٩١)، ومسلم (١٩٤٥) من حديث ابن عباس بلفظ: «فأجدني أعافه».

(٣) مسند أحمد (٣٠٢٦).

(٤) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢٣.

ولعلَّ المسبَّب عن الظلم هو تعميمُ التحريم؛ لأنَّ البعضَ كان حراماً قبله.

ويَحتملُ أنْ يراد: كلّ ذي ظفر حلال، بقرينة: «حرَّمنا»، وهذا ـ كما قيل ـ تحقيقٌ لما سلف من حصر المحرَّمات فيما فُصِّل بإبطالِ ما يخالفُه من فرية اليهود وتكذيبِهم في ذلك، فإنَّهم كانوا يقولون: لسنا أوَّل من حُرِّمت عليه، وإنَّما كانت محرَّمةً على نوحٍ وإبراهيم ومن بعدهما عليهم السلام حتى انتهى التحريمُ إلينا.

وقال بعض المحقِّقين: إنَّ ذلك تتميمٌ لما قبله؛ لأنَّ فيه دفع[1] أنَّه تعالى حرَّم على اليهود جميعَ هذه الأمور، فكذلك حرَّم البحيرة والسائبة ونحوهما؛ بأنَّ ذلك كان على اليهود خاصَّةً غضباً عليهم.

وقرأ الحسن: «ظِفْر» بكسر الظاء وسكون الفاء[2]. وقرأ أبو السمَّال بكسرهما[3]. وقُرئ ـ كما قال أبو البقاء ـ: «ظُفْر» بضمِّ الظاء وسكون الفاء[4].

﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾ لا لحومهما، فإنَّها باقيةٌ على الحِلِّ، والمرادُ بالشحوم ما يكون على الأمعاءِ والكَرِشِ من الشحم الرقيق، وشحوم الكِلى. وقيل: هو عامٌّ استثني منه ما سيأتي.

و «من البقر» متعلِّقٌ بـ «حرَّمنا» بعدَه، وكان يكفي حينئذٍ أنْ يقال: الشحوم، لكنَّه أضيفَ لزيادة الربط والتأكيد، كما يقال: أخذت من زيدٍ مالَه. وهو متعارفٌ في كلامهم.

وجوَّز أبو البقاء[5] ـ وظاهرُ صنيعه اختيارُه مع أنَّه خلافُ الظاهر ـ أنَّ «من البقر» عطف على «كلَّ ذي ظفر» على معنى: وبعض البقر، وجعل «حرَّمنا عليهم شحومهما» تبييناً للمحرَّم من ذلك، وحينئذٍ الإضافةُ للربط المحتاج إليه.

---

(١) في (م): رفع.
(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢٣، والدر المصون ٥/ ٢٠١.
(٣) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢٣، وتفسير القرطبي ٩/ ٩٧، والدر المصون ٥/ ٢٠١.
(٤) الإملاء ٢/ ٦٤٧. وهي مروية أيضاً عن الحسن كما في إعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٠٤، والقراءات الشاذة ص٤١، وتفسير القرطبي ٩/ ٩٦، والبحر المحيط ٤/ ٢٤٤.
(٥) في الإملاء ٢/ ٦٤٨.

﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ أي: ما عَلِقَ بظهورهما، والاستثناءُ منقطعٌ، أو متَّصلٌ من الشحوم، وإلى الانقطاع ذهب الإمامُ الأعظم ﷺ، فقد نُقِل عنه: لو حَلَف لا يأكُل شحماً، يحنَث بشحمِ البطن فقط.

وخالفَه في ذلك صاحباه فقالا: يحنَث بشحم الظهر أيضاً؛ لأنَّه شحمٌ وفيه خاصيَّةُ الذوبِ بالنار، وأُيِّدَ ذلك بهذا الاستثناء بناءً على أنَّ الأصل فيه الاتصال.

وللإمام ﷺ أنَّه لحمٌ حقيقةً؛ لأنَّه ينشأ من الدم، ويُستعمَل كاللحم في اتخاذ الطعام والقلايا، ويؤكل كاللحم، ولا يُفعلُ ذلك بالشحم، ولهذا يحنَثُ بأكلِه لو حلفَ لا يأكل لحماً، وبائعُه يسمَّى لحَّاماً لا شحَّاماً، والاتِّصالُ وإنْ كان أصلاً في الاستثناء، إلَّا أنَّ هنا ما يدلُّ على الانقطاع، وهو قوله تعالى: ﴿أَوِ ٱلْحَوَايَآ﴾ فإنَّه عطف على المستثنى، وليس بشحمٍ، بل هو بمعنى المباعر، كما روي عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما. أو المرابِض ـ وهي نباتُ اللَّبن[1] ـ كما روي عن ابن زيد. أو المصارين والأمعاء، كما قال غيرُ واحدٍ من أهل اللغة.

وللقائل بالاتِّصال أنْ يقول: العطفُ على تقدير مضاف، أي: شحوم الحوايا، أو يُؤوَّلَ ذلك بما حمله الحوايا من شحمٍ. على أنَّه يجوز أنْ يفسِّر «الحوايا» بما اشتملت عليه الأمعاء؛ لأنَّه مِن حواه، بمعنى اشتملَ عليه، فيطلقُ على الشحم الملتفِّ على الأمعاء. وجوَّزَ غيرُ واحدٍ أنْ يكون العطفُ على «ظهورهما»، وأنْ يكون على «شحومهما»، وحينئذٍ يكونُ ما ذكر محرَّماً. وإليه ذهب بعضُ السلف، وهو يَعطفُ قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ ـ وهو شحمُ الألية لاتصالها بالعصعص، وقيل: هو المخ. ولا يقول أحدٌ إنَّه شحمٌ ـ عليه. ويقولُ بتحريمه أيضاً.

و«الحوايا» قيل: جمع حاوية، كزاوية وزوايا، ووزنه فواعل، وأصله حواوي، فقلبت الواو التي هي عينُ الكلمة همزةً؛ لأنَّها ثاني حرفي لينٍ اكتنفا مَدَّةَ مَفَاعل، ثمَّ قلبت الهمزةُ المكسورة ياءً، ثمَّ فتحت لثقل الكسرةِ على الياء، فقلبت الياءُ

(١) كذا في الأصل و(م)، والصواب: بنات اللبن، كما في مصادر اللغة. قال الأزهري في تهذيب اللغة ١٥/٥٠٦-٥٠٧: وبنات معًى: البعر، وبنات اللبن: ما صَغُر منها.

الأخيرة ألفاً لتحرُّكها بعد فتحة، فصارت حوايا. أو قلبت الواو همزةً مفتوحة، ثم الياءُ الأخيرةُ ألفاً، ثم الهمزة ياءً؛ لوقوعها بين ألفين، كما فعل بخطايا.

وقيل: جمع حاوياء، كقاصعاء وقواصع، ووزنه فواعل أيضاً، وإعلاله كما علمت.

وقيل: جمع حَوِيَّة، كظريفة وظرائف، ووزنه فعائل، وأصله حَوائي، فقلبت الهمزة ياءً مفتوحة، والياء التي هي لامٌ ألفاً، فصار حوايا.

وجوَّزَ الفارسيُّ أنْ يكون جمعاً لكلٍّ واحدٍ من هذه الثلاثة، وقد سُمِع في مفرده أيضاً.

و «أو» بمعنى الواو، وقال أبو البقاء(١): لتفصيل مذاهبهم. نظيرُها في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥].

وقال الزَّجَّاج: هي فيما إذا كان العطفُ على الشحوم للإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] أي: كلٌّ هؤلاء أهلٌ أنْ يُعصَى، فاعصِ هذا، أو اعصِ هذا، و«أو» بليغةٌ في هذا المعنى؛ لأنَّك إذا قلت: لا تطع زيداً وعمراً، فجائزٌ أنْ تكون نهيتَ عن طاعتهما معاً، فإنْ أُطيعَ زيدٌ على حِدَته، لم تكن معصية. فإذا قلت: لا تطع زيداً أو عمراً أو خالداً، كان المعنى: هؤلاءِ كلهم أهلٌ أنْ لا يطاع، فلا تطع واحداً منهم، ولا تطع الجماعة. ومنه: جَالِس الحسنَ أو ابن سيرين أو الشعبيَّ، فليس المعنى الأمر بمجالسة واحدٍ منهم، بل المعنى كلُّهم أهلٌ أن يجالَس، فإنْ جالستَ واحداً منهم فأنت مصيبٌ، وإن جالستَ الجماعةَ فأنت مصيبٌ(٢).

واختاره العلَّامة الثاني، وقال: الوجهُ أنْ يقال: إنَّ كلمة «أو» في العطف على المستثنى من قبيل: جالس الحسن أو ابن سيرين، كما في العطف على المستثنى منه، يعني أنها لإفادة التساوي في الحكم(٣)، فيحرم الكلّ.

---

(١) في الإملاء ٢/ ٦٤٨-٦٤٩.

(٢) معاني القرآن للزجاج ٢/ ٣٠٢.

(٣) في الأصل: الكل. والمثبت من (م)، وهو الموافق لما في حاشية الشهاب ٤/ ١٣٤، والكلام منه.

وتحقيقُه أنَّ مرجعَ التحريم إلى النهي، كأنَّه قيل: لا تأكلوا أحدَ الثلاثة، وهو معنى العمومِ، وهذا مرادُ الزمخشريِّ[١] فيما نُقِل عنه من أنَّ الجملة لمَّا دخلت في حكم التحريم، فوجهُ العطف بحرف التخيير أنَّها بليغةٌ بهذا المعنى.

ثمَّ قال[٢]: وبهذا المعنى[٣] يتبيَّن فسادُ ما يتوهَّم أنَّه يريد أنَّه على تقديرِ العطف على المستثنى منه يكون المعنى: حرَّمنا عليهم شحومهما، أو حرَّمنَا عليهم الحوايا، أو حرَّمنا عليهم ما اختلط بعظم، فيجوزُ لهم ترك أيِّها كان وأكلُ الآخرَين. وادَّعى أنَّ الظاهرَ أنَّ مثل هذا ـ وإنْ كانَ جائزاً ـ فليس من الشرع أنْ يحرِّمَ أو يحلِّل واحدٌ مبهمٌ من أمورٍ معيَّنةٍ، وإنَّما ذلك في الواجب فقط. وهذه الدعوى من العجب، فإنَّ الحرام المخيَّر والمباح المخيَّر ممَّا صرَّح به الفقهاء وأهلُ الأصول قاطبةً. ويَحتاجُ الأمر إلى إمعان نظرٍ فليُمعن.

وذكر الطيبيُّ في حاصل كلام بعض المحققين في «أو» هنا أنَّها[٤] إذا عُطفت على الشحوم دخلت الثلاثةُ تحت حكم النفي، فيحرُم الكلُّ سوى ما استُثني منه، وإذا عُطفت على المستثنى لم يحرمْ سوى الشحوم. و«أو» على الوجه الأول للإباحة، وعلى الثاني للتنويع.

﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى الجزاء أو التحريم؛ فهو على الأوَّل نصب على أنَّه مصدرٌ مؤكِّدٌ لما بعده، وعلى الثاني على أنَّه مفعولٌ ثانٍ له، أي: ذلك التحريم.

﴿جَزَيْنَٰهُم﴾ وجزى يتعدَّى بالباء وبنفسه، كما ذكره الراغب[٥] وغيره. وما نقل عن ابن مالك؛ أنَّ اسمَ الإشارة لا ينتصبُ مشاراً به إلى المصدر إلَّا ويُتْبَعُ بالمصدر، نحو: قمتُ هذا القيام، و: قعدتُ ذلك القعود، ولا يجوزُ: قمت هذا، ولا: قعدتُ ذاك. ردَّه أبو حيَّان والحلبي[٦]، وصحَّحَا ورودَ اسمِ الإشارة مشاراً به إلى المصدر غيرَ متبوعٍ به.

---

(١) في الكشاف ٢/ ٥٨.
(٢) القائل هو العلامة الثاني، وهو سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني.
(٣) ليست في (م).
(٤) في (م): أنك.
(٥) في المفردات (جزى).
(٦) البحر المحيط ٤/ ٢٤٥، والدر المصون ٥/ ٢٠٨.

وجوّز كونُ «ذلك» خبرَ مبتدأ مقدَّر، أي: الأمر ذلك، أو مبتدأ خبره ما بعدَه، والعائدُ محذوف، أي: جزيناهم إيَّاه.

﴿بِبَغْيِهِمْ﴾ أي: بسببِ ظلمهم، وهو قتلُهم الأنبياءَ بغير حقٍّ، وأكلُهم الربا وقد نهوا عنه، وأكلُهم أموال الناس بالباطل. وكانوا كلَّما أتوا بمعصيةٍ عوقبوا بتحريم شيءٍ مما أُحِلَّ لهم، وهم ينكرون ذلك، ويدَّعون أنَّها لم تَزَلْ محرَّمةً على الأمم.

وقيل: المراد: ببغيهم على فقرائهم، بناءً على ما نقل عليُّ بن إبراهيم في «تفسيره»[١]: أنَّ ملوكَ بني إسرائيل كانوا يمنعون فقراءَهم من أكل لحوم الطير والشحوم، فحرَّم الله تعالى عليهم ذلك بسبب هذا المنع، وهو تابعٌ للمصلحة أيضاً. ولا بُعْد في أنْ يكون المنعُ من الانتفاع لمزيد استحقاق الثواب، وأنْ يكون لجرمٍ متقدِّم.

﴿وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ في جميع أخبارنا التي من جملتها الإخبارُ بالتحريم وبالبغي. وعُدَّ منها ـ واقتصرَ عليه بعضُهم ـ الوعدُ والوعيد.

وقوَّى الإمام بهذه الآية ما ذهبَ إليه الإمام مالك وكثيرٌ من السلف، وهو القول بما يقتضيه ظاهرُ الآية السابقة من حِلِّ ما عدا الأربعة المذكورة فيها. وذلك أنَّه أوجبَ حمل الظفر على المخلب؛ لبعد حمله على الحافر لوجهين؛ الأول: أنَّ الحافر لا يكادُ يسمَّى ظفراً. والثاني: أنَّ الأمرَ لو كان كذلك لوجب أنْ يقال: إنَّه تعالى حرَّم عليهم كلَّ حيوانٍ له حافر. وهو باطل؛ لأنَّ الآية تدلُّ على أنَّ الغنم والبقر مباحان لهم مع حصولِ الحافر لهما[٢]، وإذاً وجب حمله على المخلب.

والآيةُ تفيدُ تخصيصَ هذه الحرمة باليهود ـ كما أشرنا إليه ـ من وجهين؛ الأول: إفادة التركيبِ الحصرَ لغةً، والثاني: أنَّها لو كانت ثابتةً في حقِّ الكلِّ لم يبقَ للاقتصار على ذكرهم فائدةٌ، ووجبَ أنْ لا تكون السباعُ وذواتُ المخلب من الطير محرَّمةً على المسلمين، بل يكونُ تحريمها مختصّاً باليهود، وحينئذٍ فما رُوي أنَّه ﷺ

---

(١) المسمى: البرهان في تفسير القرآن، وعلي بن إبراهيم هو أبو الحسن الحوفي، وله أيضاً: إعراب القرآن، وكتب أخرى، توفي سنة (٤٣٠هـ). طبقات المفسرين للأدرنه وي ص١١٠.

(٢) في الأصل و(م): لهم، والمثبت من تفسير الرازي.

حرَّم كلَّ ذي نابٍ من السباع، وذي مخلبٍ من الطير[1]. ضعيفٌ؛ لأنَّه خبرُ واحدٍ على خلافِ كتاب الله تعالى، فلا يكونُ مقبولاً، فيتقرَّرُ قول الجماعة السابق[2]. وفيه نظرٌ لا يخفى، فتدبَّر.

﴿فَإِن كَذَّبُوكَ﴾ أي: اليهود، كما قال مجاهد والسديُّ وغيرهما. وهو الذي يقتضيه الظاهر؛ لأنَّهم أقربُ ذكراً، ولذكرِ المشركين بعدُ بعنوان الإشراك. وقيل: الضمير للمشركين.

فالمعنى على الأول: إن كذَّبك اليهودُ في الحكم المذكور، وأصرُّوا على ما كانوا عليه من ادعاءِ قِدَم التحريم. ﴿فَقُل﴾ لهم: ﴿رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ﴾ عظيمةٍ ﴿وَٰسِعَةٍ﴾ لا يؤاخذكم بكلٍّ ما تأتونَه من المعاصي، ويمهلُكم على بعضها ﴿وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ﴾ أي: لا يدفعُ عذابه بالكليَّة ﴿عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ ١٤٧﴾ فلا تنكروا ما وقعَ منه تعالى من تحريمِ بعض الطيِّبات عليكم عقوبةً وتشديداً.

وعلى الثاني: فإنْ كذَّبكَ المشركون فيما فَصَّل من أحكام التحليل والتحريم «فقل» لهم «ربكم ذو رحمةٍ واسعَةٍ» ولا يعاجلُكم بالعقوبة على تكذيبكم، فلا تغتروا بذلك، فإنَّه إمهالٌ لا إهمال.

وقيل: يحتملُ أنْ يكون المرادُ أنَّه تعالى ذو رحمةٍ واسعةٍ، فهو يرحمني بتوفيق كثيرٍ لتصديقي، فلا يضرُّني تكذيبُكم، ويضرُّكم؛ لأنَّه لا يُردُّ بأسُه عن المجرمين المكذِّبين. أو: سيرحمني بالانتقام منكم، ولا يردُّ بأسُه عنكم. وفيه بُعد.

وقيل: المرادُ ذو رحمةٍ للمطيعين، وذو بأسٍ شديدٍ على المجرمين، فأُقيم مقامَه قولُه تعالى: ﴿وَلَا يُرَدُّ﴾ إلخ؛ لتضمُّنِه التنبيهَ على إنزال البأس عليهم، مع الدلالة أنَّه لَاحِقٌ بهم ألبَتَّةَ، من غير صارفٍ يصرفُه عنهم أصلاً.

﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ حكايةٌ لفنٍّ آخر من أباطيلهم. والإخبارُ قبل وقوعه، ثمَّ وقوعُه حسبما أخبر، كما يحكيه قولُه تعالى عند وقوعه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [النحل: ٣٥] = صريحٌ في أنَّه من عند الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٣٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢٣.

وقد نصَّ غيرُ واحدٍ على أنَّ وقوعَ ما أخبر الله تعالى به من المغيَّبات من وجوه الإعجاز لكلامه، وإنْ لم يكن الإعجاز به فقط؛ كما في قولٍ مضعَّفٍ.

﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ عدمَ إشراكنا، وعدمَ تحريمنا شيئاً ﴿مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذارَ عن ارتكاب القبيح، إذْ لم يعتقدوا قُبحَ أفعالهم، وهي أفعى لَهم، بل هم كما نطقت به الآيات: ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤] وأنَّهم إنَّما يعبدون الأصنام ليقرِّبوهم إلى الله زُلفى، وأنَّ التحريم إنَّما كان من الله عزَّ وجلَّ، فما مرادُهم بذلك إلَّا الاحتجاج على أنَّ ما ارتكبوه حقٌّ ومشروعٌ ومرضيٌّ عند الله تعالى؛ بناءً على أنَّ المشيئةَ والإرادة تساوِقُ الأمرَ، وتستلزمُ الرضا، كما زعمت المعتزلة، فيكونُ حاصلُ كلامهم: إنَّ ما نرتكبُه من الشرك والتحريم وغيرهما تعلَّقت به مشيئةُ الله تعالى وإرادتُه، وكلُّ ما تعلَّق به مشيئتُه سبحانه وإرادتُه فهو مشروعٌ ومرضيٌّ عنده عزَّ وجلَّ، فينتجُ أنَّ ما نرتكبه من الشرك والتحريم مشروعٌ ومرضيٌّ عند الله تعالى.

وبعد أنْ حكى سبحانه ذلك عنهم ردَّ عليهم بقوله عزَّ من قائل: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ أي: مثلَ ما كذَّب هؤلاء ﴿كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ وهم أسلافُهم المشركون. وحاصلُه أنَّ كلامَهم يتضمَّن تكذيبَ الرسل عليهم السلام، وقد دلَّت المعجزةُ على صدقهم.

ولا يخفى أنَّ المقدمةَ الأولى لا تكذيبَ فيها نفسِها، بل هي متضمِّنةٌ لتصديق ما تَطابَقَ فيه العقل والشرع من كون كلِّ كائنٍ بمشيئة الله تعالى، وامتناع أنْ يجريَ في ملكه خلافُ ما يشاء، فمنشأ التكذيب هو المقدِّمةُ الثانية؛ لأنَّ الرسلَ عليهم السلام يدعونهم إلى التوحيد، ويقولون لهم: إنَّ الله تعالى لا يرضى لعبادِه الكفرَ ديناً، ولا يأمرُ بالفحشاء، فيكونُ قولهم: إنَّ ما نرتكبه مشروعٌ ومرضيٌّ عنده تعالى، تكذيبٌ(١) لهذا القول.

وحيثُ كان فسادُ هذه الحجَّة باعتبارِ المقدمة الثانية، تعيَّن أنَّها ليست بصادقة، وحينئذٍ يَصْدُقُ نقيضُها، وهي أنَّه ليس كلُّ ما تعلقت به المشيئة والإرادة بمشروعٍ

---

(١) كذا في الأصل و(م)، والوجه: تكذيباً.

ومرضيٌّ عنده سبحانه، بناءً على أنَّ الإرادة لا تساوقُ الأمرَ والرضا، على ما هو مذهبُ أهل السنة؛ إذ المشيئةُ تُرجِّح بعضَ الممكنات على بعض، مأموراً كان أو منهيّاً، حسناً كان أو قبيحاً.

وعلى هذا فلا حجَّة في الآية للمعتزلة، بل قد انقلبَ الأمرُ فصارت الآية حجَّةً لنا عليهم؛ لأنَّهم لم يُفرِّقوا بين المأمور والمراد، واعتقدوا كالمشركين بأنَّ كلَّ مرادٍ مأمورٌ ومرضيٌّ.

ويجوز أيضاً أنْ يقال: مقصودُ المشركين من قولهم ذلك ردُّ دعوة الأنبياء عليهم السلام ورفعُ البعثة والتكليف، وهو المذكور في كثيرٍ من الكتب الكلاميَّة، وحاصلُه حينئذٍ أنَّ ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع، وكلُّ ما هذا شأنُه فلا يكلَّفُ به؛ لكونه مشروطاً بالاستطاعة، فينتجُ أنَّ ما نرتكبهُ من الشرك وغيره لم نكلَّفْ بتركه، ولم يبعث له نبيٌّ. فردَّ الله تعالى عليهم بأنَّ هذه كلمةُ صدقٍ أريدَ بها باطل؛ لأنَّهم أرادوا بها أنَّ الرسل عليهم السلام في دعواهم البعثةَ والتكليفَ كاذبون، وقد ثبتَ صدقُهم بالدلائل القطعيَّة. ولكون ذلك صدقاً أريد به باطل ذمَّهم الله تعالى بالتكذيب.

ووجوبُ وقوع متعلَّق المشيئة لا ينافي صدقَ دعوى البعثة والتكليف؛ لأنَّهما لإظهارِ المحجَّة وإبلاغ الحُجَّة. وسيأتي توجيهٌ آخر إنْ شاء الله تعالى قريباً للآية.

وعُطف «آباؤنا» على الضمير المرفوع في «أشركنا»، وساغَ ذلك عند البصريين وإنْ لم يؤكَّد الضمير؛ لأنَّه يكفي عندهم أيُّ فاصلٍ كان، وقد فصل بـ «لا» هاهنا.

والكوفيون لا يشترطون في ذلك شيئاً، ويستدلُّون بما هنا، ولا يعتبرون هذا الفصلَ؛ لأنَّه ينبغي أنْ يتقدَّم حرفَ العطف ليدفع الهجنة، ولا يكفي عندَهم الفصلُ بين المعطوف والمعطوف عليه.

وتوقَّف أبو علي في كفاية الفصلِ بين المعطوف والمعطوف عليه، وإنْ لم يفصل حرف العطف.

وادَّعى الإمام أنَّ في الكلام تقديراً؛ لأنَّ النفيَ لا يُصرفُ إلى ذوات الآباء، بل

يجبُ صرفُه إلى فعلٍ صدر منهم، وذلك هو الإشراك، فيكونُ التقدير: ما أشركنا ولا أشركَ آباؤنا. وحينئذٍ فلا إشكال[١].

﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ أي: نالوا عذابنا الذي أنزلناه عليهم بتكذيبهم، وفيه - على ما قيل - إيماءٌ إلى أنَّ لهم عذاباً مُدَّخراً عند الله تعالى؛ لأنَّ الذوقَ أوَّلُ إدراك الشيء.

﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ﴾ أي: من أمرٍ معلومٍ يصحُّ الاحتجاجُ به على زعمكم ﴿فَتُخْرِجُوهُ﴾ أي: فتظهروه ﴿لَنَا﴾ على أتمِّ وجهٍ وأوضحِ بيانٍ.

وقيل: المراد: هل لكم من اعتقادٍ ثابتٍ مطابقٍ فيما ادعيتم أنَّ الإشراك وسائرَ ما أنتم عليه مرضيٌّ لله تعالى، فتظهروه لنا بالبرهان؟

وجعل إمامُ الحرمين في «الإرشاد»[٢] هذا وما بعدَه دليلاً على أنَّ المشركين إنّما استوجبوا التوبيخَ على قولهم ذلك؛ لأنَّهم كانوا يهزؤونَ بالدين، ويبغونَ ردَّ دعوة الأنبياء عليهم السلام، حيثُ قرع مسامعَهم من شرائع الرسل عليهم السلام تفويضُ الأمور إليه سبحانه، فحين طالبوهم بالإسلام والتزام الأحكام احتجُّوا عليهم بما أخذوه من كلامهم، مستهزئين بهم عليهم الصلاة والسلام، ولم يكن غرضهم ذكرَ ما ينطوي عليه عقدُهم، كيف لا والإيمانُ بصفاتِ الله تعالى فرعُ الإيمان به عزَّ شأنه، وهو عنهم مناط العيُّوق[٣].

﴿إِن تَتَّبِعُونَ﴾ أي: ما تتبعون في ذلك ﴿إِلَّا الظَّنَّ﴾ الباطلَ الذي لا يغني من[٤] الحقِّ شيئاً. أو المراد: إنَّ عادتكم وجُلَّ أمرِكم أنَّكم لا تتبعونَ إلَّا الظن.

﴿وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ تكذبونَ على الله تعالى، وقد تقدَّم الكلامُ في حكم اتِّباع الظنِّ على التفصيل، فتذكَّر.

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ٢٢٨.
(٢) ص٢٢٠-٢٢١.
(٣) العيُّوق: نجم أحمر مضيءٌ في طرف المجرة الأيمن، يتلو الثريا لا يتقدمها. ويقال: هذا مِنِّي مناط الثريا، أي: في البعد. القاموس المحيط (عوق)، (نوط).
(٤) في الأصل: عن.

﴿قُلْ فَلِلَّهِ﴾ خاصَّةً ﴿الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ أي: البيِّنةُ الواضحةُ التي بلغت غايةَ المتانة والقوَّة على الإثبات، أو بلغ بها صاحبُها صحَّة دعواه، كعيشةٍ راضية. والمرادُ بها في المشهور الكتاب والرسول والبيان.

وقال شيخ مشايخنا الكورانيّ: «الحجَّة البالغة» إشارةٌ إلى أنَّ العلم تابعٌ للمعلوم، وأنَّ إرادةَ الله تعالى متعلِّقةٌ بإظهارِ ما اقتضاه استعدادُ المعلوم في نفسه، مراعاةً للحكمة جوداً ورحمةً لا وجوباً.

وهي من الحجِّ بمعنى القصد، كأنَّها يُقْصَدُ[1] بها إثباتُ الحكم وتطلبه. أو بمعنى الغلبة، وهو المشهور.

والفاء جوابُ شرطٍ محذوف، أي: إذا ظهرَ أنْ لا حجَّة لكم قل فلله الحجَّة ﴿فَلَوْ شَاءَ﴾ هدايتكم جميعاً ﴿لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ بالتوفيق لها والحملِ عليها، ولكن شاء هدايةَ البعض الصارفين اختيارَهم إلى سلوك طريق الحقِّ، وضلالَ آخرين صرفُوه إلى خلاف ذلك.

وقال الكورانيّ: المراد: لكنَّه لم يشأ إذْ لم يعلم أنَّ لكم هدايةً يقتضيها استعدادُكم، بل المعلومُ له عدمُ هدايتكم، وهو مقتضى استعدادِكم الأزليِّ الغيرِ المجعول.

وهذا تحقيقٌ للحقِّ، ولا ينافي ما في صدر الآية؛ لما علمتَ من مرادهم به.

وفائدةُ إرسال الرسل على القول بالاستعداد تحريكُ الدواعي للفعل والترك باختيار المكلَّف الناشئ من ذلك الاستعداد، وقطعُ اعتذار الظالمين، وقد أشرنا إلى ذلك من قبلُ فتذكَّر.

وذكر ابنُ المنير وجهاً آخر في توجيه ما في الآية، وهو أنَّ الردَّ عليهم إنَّما كان لاعتقادهم أنَّهم مسلوبون اختيارَهم وقدرتَهم، وأنَّ إشراكهم إنَّما صدرَ منهم على وجه الاضطرار، وزعموا أنَّهم يقيمونَ الحجَّة على الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام بذلك، فردَّ الله تعالى قولَهم، [وكذَّبهم] في دعواهم عدمَ الاختيار

(١) في الأصل: تقصد. ونصُّ العبارة كما في تفسير البيضاوي وتفسير أبي السعود: كأنها تقصد إثبات الحكم وتطلبه.

لأنفسِهم، وشبَّههم[1] بمن اغترَّ قبلهم بهذا الخيال؛ فكذَّب الرسل، وأشركَ بالله عزَّ وجلَّ، واعتمد على أنَّه إنَّما يفعلُ ذلك بمشيئة الله تعالى، ورامَ إفحامَ الرسل بهذه الشبهة، ثم بيَّن سبحانه أنَّهم لا حجَّة لهم في ذلك، وأنَّ الحجَّة البالغةَ له جلَّ وعلا لا لهم، ثمَّ أوضح سبحانه أنَّ كلَّ واقعٍ واقعٌ بمشيئته، وأنَّه لم يشأ منهم إلَّا ما صدر عنهم، وأنَّه تعالى لو شاء منهم الهدايةَ لاهتدوا أجمعون.

والمقصودُ من ذلك أن يتمحَّضَ وجهُ الردِّ عليهم، وتتخلَّصَ عقيدةُ نفوذ المشيئة وعموم تعلُّقها بكلِّ كائن عن الردِّ، وينصرفَ الردُّ إلى دعواهم سَلْبَ الاختيار لأنفسهم وإلى[2] إقامتهم الحجَّة بذلك خاصَّةً. وإذا تدبَّرتَ الآية وجدتَ صدرها دافعاً بصدور الجبريَّة، وعَجُزَها مُعْجِزاً للمعتزلة، إذ الأوَّلُ مثبتٌ أن للعبدِ اختياراً وقدرةً على وجهٍ يقطعُ حجَّتَهُ وعذرَه في المخالفة والعصيان، والثاني مثبتٌ نفوذَ مشيئة الله تعالى في العبد، وأنَّ جميعَ أفعاله على وفقِ المشيئة الإلهية، وبذلك تقومُ الحجَّةُ البالغةُ لأهل السنة على المعتزلة[3]. والحمد لله رب العالمين.

ووجَّه القطبُ الآية بأنَّ مرادَهم ردُّ دعوى[4] الأنبياء عليهم السلام، على معنى: إنَّ الله تعالى شاءَ شركَنا وأرادَه منَّا، وأنتم تخالفونَ إرادتَه حيث تدعونا إلى الإيمان، فوبَّخهم سبحانه بوجوهٍ عدَّ منها قولَه سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾، فإنَّه بتقدير الشرط، أي: إذا كان الأمرُ كما زعمتم فلله الحجَّة. وقولُه سبحانه: ﴿فَلَوْ شَآءَ﴾ إلخ بدلٌ منه على سبيل البيان، أي: لو شاء لدلَّ كلًّا منكم ومِنْ مخالفيكم على دينِه، فلو كان الأمرُ كما تزعمون لكان الإسلام أيضاً بالمشيئة، فيجبُ أنْ لا تَمنعوا المسلمين من الإسلام كما وجبَ بزعمكم أنْ لا يمنعَكم الأنبياءُ عن الشرك، فيلزمُكم أنْ لا يكونَ بينكم وبين المسلمين مخالفةٌ ومعاداةٌ، بل موافقةٌ وموالاة.

ثم قال: وربَّما يوجَّه هذا الاحتجاج بأنَّ ما خالفَ مذهبَكم من النِّحَل يجبُ أنْ يكون عندكم حقّاً؛ لأنَّه بمشيئة الله تعالى، فيلزمُ تصحيح الأديان المتناقضة، وفيه

---

(١) في (م): وشبهتهم.

(٢) في الأصل و(م): وأن، والمثبت من الانتصاف.

(٣) الانتصاف ٢/٥٩-٦٠، وما سلف بين حاصرتين منه.

(٤) في (م): دعوة.

منعٌ؛ لأنَّ الصحَّة إنَّما تكون بالجريان على منهج الشرع، ولا يلزمُ من تعلُّق مشيئةِ الله[١] تعالى بشيءٍ جريانُ ذلك عليه. ولا يخفى أنَّ التوجيهَ الأول كهذا التوجيه لا يخلو عن دغدغةٍ، فتدبر.

﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ﴾ أي: أحضروهم للشهادة. وهو اسمُ فعل لا يتصرَّفُ عند أهل الحجاز، وفعلٌ يؤنَّثُ ويجمعُ[٢] عند بني تميم، وهو مبنيٌّ على ما اشتهر من أنَّ ما ذُكر من خصائص الأفعال.

وعن أبي علي الفارسيِّ أنَّ الضمائر قد تَتَّصلُ بالكلمة وهي حرفٌ كليس[٣]، أو اسمُ فعلٍ كهات؛ لمناسبتها للأفعال. وعلى هذا تكونُ «هلمَّ» اسمَ فعل مطلقاً، كما في «شرح التسهيل»، وعليه الرضيُّ حيثُ قال: وبنو تميمٍ يصرفونه، فيذكِّرونَه ويؤنثونَه ويجمعونَه؛ نظراً إلى أصله.

وأصلُه عند البصريين «هالُمَّ»، من «لَمَّ» إذا قصدَ، حذفت الألف لتقديرِ السكون في اللام؛ لأنَّ أصلَه: اُلمُمْ.

وعند الكوفيين «هل أُمَّ» فنقلت ضمَّةُ الهمزة إلى اللام، وحذفت كما هو القياس.

واستُبعدَ بأنَّ «هل» لا تدخل على[٤] الأمر.

ودُفِع بما نقله الرضيُّ عنهم من أنَّ أصلَ هل أمَّ: هلَّا أمَّ. وهلَّا كلمة استعجالٍ بمعنى أسرع، فغُيِّر إلى «هل» لتخفيف التركيب، ثم فُعِل به ما فُعِل. ويكون متعدِّياً بمعنى أَحْضِرْ وأْتِ، ولازماً بمعنى أَقْبِلْ، كما في قوله تعالى: ﴿هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ [الأحزاب: ١٨].

---

(١) في (م): تعليق مشيئته. بدل: تعلق مشيئة الله.

(٢) قبلها في (م): ويثنى. والمثبت موافق لتفسير البيضاوي ٢/ ٢١٣. والكلام منه.
وقال الشهاب الخفاجي ٤/ ١٣٦: ترك التثنية لعلمها بالقياس، أو أراد بالجمع ما فوق الواحد فيشملها.

(٣) هذا بناء على قول بعض علماء النحو ومنهم الفارسي بحرفية ليس، والصواب عند ابن هشام أنها فعل لا يتصرف. المغني ص٣٨٧.

(٤) ليست في (م).

﴿الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ وهم كبراؤهم الذين أسَّسوا ضلالَهم، والمقصود من إحضارهم تفضيحُهم وإلزامُهم، وإظهارُ أنْ لا متمسَّك لهم كمقلِّديهم، ولذلك قيِّد الشهداءُ بالإضافة، ووُصِفوا بما يدلُّ على أنَّهم شهداءُ معروفونَ بالشهادة لهم وبنصرةِ مذهبهم.

و«هذا» إشارةٌ إلى ما حرَّموه من الأنعام على ما حكتهُ الآياتُ السابقة، وقال مجاهد: إشارةٌ إلى البحائر والسوائب.

﴿فَإِن شَهِدُوا﴾ أي: أولئك الشهداءُ المعروفون بالباطل بعدَ ما حضروا بأنَّ الله حرَّمَ هذا ﴿فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ أي: فلا تصدِّقهم، فإنه كذبٌ بحتٌ، وبَيِّنْ لهم فسادَه؛ لأنَّ تسليمه منهم موافقةٌ لهم في الشهادة الباطلة، والسكوتُ قد يُشعر بالرضا. وإرادةُ هذا المعنى من «لاتشهد» إمَّا على سبيل الاستعارة التبعيّة، أو المجازِ المرسل ـ من ذكر اللازم وإرادة الملزوم؛ لأنَّ الشهادةَ من لوازم التسليم ـ أو الكناية، أو هو من باب المشاكلة.

ومن الناس من زعم أنَّ ضمير «شهدوا» للمشركين، أي: فإنْ لم يجدوا شاهداً يشهدُ بذلك، فشهدوا بأنفسهم لأنفسهم، فلا تشهد. وهو في غاية البعد، وأبعدُ منه ـ بل هو للفساد أقرب ـ قولُ من زعم أنَّ المرادَ: هلمَّ شهداءكم من غيركم، فإنْ لم يجدوا ذلك ـ لأنَّ غير العرب لا يحرِّمون ما ذُكر ـ وشهدوا بأنفسهم، فلا تصدِّقهم.

﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ من وضع المُظْهَر موضعَ المضمر؛ للإيماء إلى أنَّ مكذِّبَ الآيات متَّبع الهوى لا غير، وأن متَّبعَ الحجَّة لا يكون إلَّا مصدِّقاً بها. والخطاب؛ قيل: لكلِّ من يصلح له. وقيل: لسيِّد المخاطبين، والمرادُ أُمَّتُه.

﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ كعبدةِ الأوثان، عطفٌ على الموصول الأوَّل بطريق عطفِ الصفة على الصفة مع اتِّحاد الموصوف، فإنَّ[1] مَن يُكذِّبُ بآياته لا يؤمنُ بالآخرة، وبالعكس.

---

(١) في الأصل: فإنه.

وزعمَ بعضُهم أنَّ المرادَ بالموصول الأول: المكذِّبون مع الإقرار بالآخرة، كأهل الكتاب[1]، وبالموصول الثاني: المكذِّبون مع إنكار الآخرة. ولا يخفى ما فيه.

﴿وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ أي: يجعلون له عديلاً، أي: شريكاً، فهو كقوله تعالى: «هم به يشركون»[2].

وقيل: يعدلون بأفعاله عنه سبحانه، وينسبونَها إلى غيره عزَّ وجلَّ.

وقيل: يعدلون بعبادتهم عنه تعالى.

والجملةُ عطفٌ على «لا يؤمنون»، والمعنى: لا تتبع الذينَ يجمعونَ بين التكذيب بالآيات والكفر بالآخرة والإشراك بربِّهم عزَّ وجلَّ، لكن لا على أنَّ مدارَ النهي الجمعُ المذكور، بل على أنَّ أولئك جامعون لها متَّصفونَ بها.

وقيل: الجملة في موضع الحال من ضمير «لا يؤمنون».

﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ أمرٌ له ﷺ بعد ما ظهر بطلانُ ما ادَّعوا أنْ يبيِّن لهم من المحرَّمات ما يقتضي الحالُ بيانَه على الأسلوب الحكيم؛ إيذاناً بأن حقَّهم الاجتنابُ عن هذه المحرمات، وأمَّا الأطعمةُ المحرَّمة فقد بُيِّنَت فيما تقدَّم.

و «تعالَ» أمرٌ من التعالي، والأصل فيه أنْ يقولَه من هو في مكانٍ عالٍ لمن هو أسفل منه، ثم اتُّسعَ فيه بالتعميم، واستُعمل استعمالَ المقيَّد في المطلق مجازاً.

ويحتمل هنا ـ كما قيل ـ أنْ يكون على الأصل تعريضاً لهم بأنَّهم في حضيض الجهل، ولو سمعوا ما يقالُ لهم ترقَّوا إلى ذروة العلم وقُنَّةِ[3] العزِّ.

وقوله سبحانه: ﴿أَتْلُ﴾ جوابُ الأمر، أي: إن تأتوني أتلُ.

---

(١) في (م): الكتابين.

(٢) كذا في الأصل، وليست في القرآن. ووقع في (م): مشركون. وهي في سورة النحل، الآية: ١٠٠.
ولعلَّ المصنف أراد الاستدلال بقوله تعالى: ﴿بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ٥٤].

(٣) قُنَّة كل شيءٍ أعلاه. لسان العرب (قنن).

و«ما» في قوله تعالى: ﴿مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ إمَّا موصولةٌ والعائد محذوف، أي: أقرأ الذي حرَّمه ربُّكم، أي: الآيات المشتملة عليه. أو مصدريَّة، أي: تحريمَه. والمراد: الآياتُ الدالَّة عليه. وهي في الاحتمالين في موضع نصبٍ على المفعوليَّة لـ «أتل». وجوَّزَ أنْ تكون استفهاميَّة، فهي في موضع نصبٍ على المفعوليَّة لـ «حرَّم»، والجملة مفعول «أتل»؛ لأنَّ التلاوة من باب القول، فيصحُّ أنْ تعمل في الجملة، بناءً على المذهب الكوفيِّ من أنَّه تحكى الجملةُ بكلِّ ما تضمَّن معنى القول، وغيرهم يقدِّر في ذلك: قائلاً، ونحوه.

والمعنى هنا على الاستفهام: تعالوا أقل لكم وأُبيِّن جوابَ: أيَّ شيءٍ حرَّم ربُّكم؟

وقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ متعلِّقٌ على كلِّ حال بـ «حرَّم». وجُوِّز أنْ يتعلَّق بـ «أتلُ». ورُجِّح الأول بأنه أنسبُ بمقام الاعتناء بإيجاب الانتهاء عن المحرَّمات المذكورة، وهو السرُّ في التعرُّض لعنوان الربوبيَّة مع الإضافة إلى ضميرهم. ولا يضرُّ في ذلك كونُ المتلوِّ محرَّماً على الكلِّ كما لا يخفى.

﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ أي: من الإشراك، أو شيئاً من الأشياء، فـ «شيئاً» يحتملُ المصدريَّة والمفعولية؛ وسيأتي إنْ شاء الله تعالى الكلامُ في إعراب «أنْ لا»[1].

وبدأ سبحانه بأمر الشرك؛ لأنَّه أعظمُ المحرَّمات وأكبر الكبائر.

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ﴾ أي: أحسنوا بهما ﴿إِحْسَانًا﴾ كاملاً لا إساءةَ معه.

وعن ابن عباس: يريد البرَّ بهما مع اللطف ولين الجانب، فلا يُغْلِظ لهما في الجواب، ولا يحدُّ النظر إليهما، ولا يرفعُ صوتَه عليهما، بل يكون بين يديهما مثلَ العبد بين يدي سيدِه تذلُّلاً لهما.

وثنَّى الله تعالى بهذا التكليف؛ لأنَّ نعمةَ الوالدين أعظمُ النعم على العبد بعدَ نعمة الله تعالى؛ لأنَّ المؤثِّرَ الحقيقيَّ في وجود الإنسان هو الله عزَّ وجلَّ، والمؤثِّر في الظاهر هو الأبوان.

---

(١) ص٥٠٣ وما بعد من هذا الجزء.

وعقَّب سبحانه التكليفَ المتعلِّق بالوالدين بالتكليفِ المتعلِّق بالأولاد؛ لكمالِ المناسبة؛ فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم﴾ بالوأد ﴿مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ من أجل فقرٍ، أو من خشيته، كما في قوله سبحانه: ﴿خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١].

وقيل: الخطابُ في كلِّ آيةٍ لصنفٍ، وليس خطاباً واحداً، فالمخاطبُ بقوله سبحانه: ﴿مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ من ابتُليَ بالفقر، وبقوله تعالى: ﴿خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ من لا فقرَ له، ولكن يخشى وقوعَه في المستقبل، ولهذا قدَّم رزقهم هاهنا في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ وقدَّم رزقَ أولادهم في مقام الخشية فقيل: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ وهو كلامٌ حسن.

وأيّاً ما كان فجملةُ «نحن» إلخ استئنافٌ مَسوقٌ لتعليل النهي، وإبطالِ سببيَّة ما اتَّخذُوه سبباً لمباشرةِ المنهيِّ عنه، وضمانٌ منه تعالى لأرزاقهم، أي: نحن نرزقُ الفريقين لا أنتم، فلا تُقْدِموا على ما نُهيتم عنه لذلك.

﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ أي: الزنى، والجمعُ إمَّا للمبالغة، أو باعتبار تعدُّدِ مَن يصدرُ عنه، أو للقصد إلى النهي عن الأنواع، ولذا أبدلَ منها قوله سبحانه: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ أي: ما يُفعَل منها علانيةً في الحوانيت، كما هو دأبُ أراذلهم، وما يُفعَل سرّاً باتخاذِ الأخدان، كما هو عادةُ أشرافهم. ورُوي ذلك عن ابن عباس والضَّحَّاك والسُّدِّيّ.

وقيل: المراد بها المعاصي كلُّها. وفي المراد بـ «ما ظهر منها وما بطن» على هذا أقوالٌ تقدَّمت الإشارةُ إليها. واختارَ ذلك الإمام[1] وجماعةٌ. ورجَّح بعضُ المحقِّقين الأوَّل بأنَّه الأوفقُ بنظمِ المتعاطفات.

ووجهُ توسيط هذا النهي بين النهي عن قتل الأولاد والنهي عن القتل مطلقاً عليه، باعتبار أنَّ الفواحشَ بهذا المعنى مع كونها في نفسها جنايةً عظيمةً في حكم قتل الأولاد، فإنَّ أولاد الزنا في حكم الأموات. وقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنَّه قال في حقِّ العزل: «ذلك وأدٌ خفيٌّ»[2]. وعلى القول الآخر لا يظهرُ

---

(١) تفسير الرازي ١٣/ ٢٣٣.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٤٢): (١٤١)، وهو عند أحمد (٢٧٤٤٧) من حديث جداهة بنت وهب رضي الله عنها.

وجه توسيط هذا العامِّ بين أفراده، ويكونُ توسيطُه بين النهيين من قبيل الفصلِ بين الشجر ولحائه.

وتعليق النهي بقربانها إمَّا للمبالغةِ في الزجر عنها؛ لقوَّة الدواعي إليها، وإمَّا لأنَّ قربانَها داعٍ إلى مباشرتها.

﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ أي: حرَّم قتلَها بأنْ عصمَها بالإسلام، أو بالعهد، فيخرجُ الحربيُّ، ويدخل الذميُّ، فما روي عن ابن جبير من كون المراد بالنفس المذكورة النفسَ المؤمنةَ، ليس في محلِّه.

﴿إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ استثناءٌ مفرَّغٌ من أعمِّ الأحوال، أي: لا تقتلوها في حالٍ من الأحوال إلَّا حالَ ملابستكم بالحقِّ الذي هو أمرُ الشرع بقتلِها، وذلك كما ورد في الخبر: بالكفرِ بعد الإيمان، والزِّنا بعدَ الإحصان، وقتل النفس المعصومة[1]. أو من أعمِّ الأسباب، أي: لا تقتلوها بسببٍ من الأسباب إلَّا بسبب الحقِّ، وهو ما في الخبر. أو من أعمِّ المصادر، أي: لا تقتلوها قتلاً إلَّا قتلاً كائناً بالحقِّ، وهو القتلُ بأحد المذكورات.

﴿ذَٰلِكُمْ﴾ أي: ما ذُكِر من التكاليف الخمسة الجليلة الشأنِ من بين التكاليف الشرعيَّةِ ﴿وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ أي: طَلَبه منكم طلباً مؤكَّداً.

والجملةُ الاسميَّةُ استئنافٌ جيءَ به تجديداً للعهد، وتأكيداً لإيجاب المحافظة على ما كُلِّفوه. وقال الإمام: جيء بها لتقريب القَبول إلى القلب لما فيها من اللطف والرحمة[2].

﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾ أي: تستعملون عقولَكم التي تَعقلُ نفوسَكُم وتحبسُها عن مباشرة القبائح المحرَّمة.

---

(١) أخرج البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦)، وأحمد (٣٦٢١) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحلُّ دم امرئٍ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة».

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢٣٣.

﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ﴾ أي: لا تتعرَّضوا له بوجهٍ من الوجوه ﴿إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ أي: بالفعلة التي هي أحسنُ ما يُفعل بماله، كحفظِه وتثميره.

وقيل: المراد: لا تقربوا مالَه إلَّا وأنتم متَّصفون بالخصلة التي هي أحسنُ الخصال في مصلحته، فمن لم يجد نفسَه على أحسن الخصال ينبغي أنْ لا يقربَه. وفيه بعد.

والخطابُ للأولياء والأوصياء لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ فإنَّه غايةٌ لما يُفهم من الاستثناء، لا للنهي، كأنَّه قيل: احفظوه حتى يبلغ، فإذا بلغ فسلِّموه إليه، كما في قوله سبحانه: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [النساء: ٦].

والأَشُدُّ ـ على ما قال الفرَّاء ـ جمعٌ لا واحدَ له. وقال بعضُ البصريين: هو مفردٌ كـ «آنُك»، ولم يأتِ في المفرداتِ على هذا الوزن غيرهما[١].

وقيل: هو جمعُ شِدَّةٌ، كنِعمة وأنْعُم، وقُدِّر فيه زيادةُ الهاء؛ لكثرة جمع «فِعْلٍ» على «أفعُل»، كقِدْحٍ وأقْدُح.

وقال ابن الأنباريّ: إنَّه جمعُ شُدٍّ بضمِّ الشين، كوُدٍّ وأوُدّ.

وقيل: جمع شَدٍّ بفتحها.

وأيّاً ما كان فهو من الشِّدَّة بمعنى[٢] القوة. أو الارتفاع، مِن شَدَّ النهارُ: إذا ارتفع. ومنه قول عنترة:

عهدي به شدَّ النهارِ كأنَّما ... خُضِبَ البنانُ ورأسُهُ بالعِظْلِمِ[٣]

والمراد ببلوغ الأشُدِّ عند الشعبيِّ وجماعة: بلوغ الحلم.

وقيل: أنْ يبلغ ثماني عشرة سنة.

---

(١) قال في تاج العروس (شدد): قال شيخنا: ولعلَّ مراده: من الأسماء المطلقة التي استعملتها العرب، فلا ينافي ورود أعلام على بلاد، ككابُل وآمُل، وما يبديه الاستقراء.

(٢) في (م): أي.

(٣) ديوان عنترة ـ طبعة المكتب الإسلامي ـ ص٢١٣. وشرح المعلقات السبع للتبريزي ص٢٤٢. والعِظْلِم: عصارة شجر، أو نبت يصبغ به. القاموس (عظلم).

وقال السُّدِّيُّ: أن يبلغَ ثلاثين، إلَّا أنَّ الآية منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء: ٦]. وقيل غيرُ ذلك.

وقد تقدَّم الخلافُ في زمن دفع مال اليتيم إليه، وأشبعنا الكلامَ في تحقيق الحقِّ في ذلك، فتذكَّر.

﴿وَأَوْفُوا۟﴾ أي: أتمُّوا ﴿ٱلْكَيْلَ﴾ أي: المكيلَ، فهو مصدرٌ بمعنى اسم المفعول ﴿وَٱلْمِيزَانَ﴾ كذلك، كما قال أبو البقاء. وجَوَّزَ أنْ يكونَ هناك مضافٌ محذوف، أي: مَكِيلَ الكيل وموزونَ الميزان[١].

﴿بِٱلْقِسْطِ﴾ أي: بالعدل، وهو في موضع الحال من ضمير «أوفوا»، أي: مقسطين. وقال أبو البقاء: يجوزُ أنْ يكونَ حالاً من المفعول، أي: تامّاً[٢]. ولعلَّ الإتيان بهذه الحال للتأكيد.

وفي «التفسير الكبير»[٣]: فإن قيل: إيفاءُ الكيل والميزان هو عينُ القسط، فما الفائدةُ من التكرير؟ قلنا: أمرَ الله تعالى المعطي بإيفاءِ ذي الحقِّ حقَّه من غير نقصانٍ، وأمرَ صاحبَ الحقِّ بأخذ حقِّه من غير طلب الزيادة. فتدبَّر.

﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلَّا ما يسعُها ولا يعسرُ عليها. والجملةُ مستأنفةٌ جيءَ بها عقيبَ الأمر بإيفاء الكيل والميزان بالعدل؛ للترخيص فيما خرجَ عن الطاقة، لما أنَّ في مراعاة ذلك كما هو حَرجاً مع كثرة وقوعه، فكأنَّه قيل: عليكم بما في وسعكم في هذا الأمر، وما وراءه معفوٌّ عنكم.

وجُوِّز أنْ يكونَ جيء بها لتهوينِ أمر ما تقدَّم من التكليفات ليُقبِلوا عليها، كأنَّه قيل: جميعُ ما كلَّفناكم به ممكنٌ غيرُ شاقٍّ، ونحن لا نكلِّفُ ما لا يطاق.

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ﴾ قولاً في حكومةٍ أو شهادةٍ أو نحوهما ﴿فَٱعْدِلُوا۟﴾ فيه، وقولوا الحقَّ ﴿وَلَوْ كَانَ﴾ المَقولُ له أو عليه ﴿ذَا قُرْبَىٰ﴾ أي: صاحبَ قرابةٍ منكم.

---

(١) الإملاء ٢/ ٦٥٤.

(٢) الإملاء ٢/ ٦٥٤.

(٣) ١٣/ ٢٣٤.

﴿وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟﴾ أي: ما عهد إليكم من الأمور المعدودة، أو: أيِّ عهدٍ كان، فيدخلُ فيه ما ذكرَ دخولاً أوَّليّاً. أو ما عاهدتم الله تعالى عليه من أيمانِكم ونذورِكم.

والجارُّ والمجرور متعلِّق بما بعده، وتقديمُه للاعتناءِ بشأنِه.

﴿ذَٰلِكُمْ﴾ أي: ما فَصَّل من التكاليف الجليلة ﴿وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ أمركم به أمراً مؤكَّداً ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ ما في تضاعيفه وتعملون بمقتضَاه.

وقرأ حمزةُ والكسائيُّ وحفص عن عاصم: «تَذَكَّرون» بتخفيف الذال. والباقون بالتشديد في كلّ القرآن[1]. وهما بمعنىً واحد.

وختمت الآيةُ الأولى بقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وهذه بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ لأنَّ القوم كانوا مستمرِّين على الشرك وقتل الأولاد وقربان الزِّنا وقتل النفس المحرَّمة بغير حقٍّ، غيرَ مستنكفين ولا عاقلين قُبْحَها، فنهاهم سبحانه لعلهم يعقلون قُبحَها فيستنكفوا عنها ويتركوها، وأمَّا حفظُ أموال اليتامى عليهم، وإيفاءُ الكيل، والعدلُ في القول، والوفاء بالعهد، فكانوا يفعلونَه ويفتخرون بالاتِّصاف به، فأمرَهم الله تعالى بذلك لعلَّهم يذكرونَ إنْ عَرضَ لهم نسيان؛ قاله القطبُ الرازيُّ. ثم قال: فإنْ قلتَ: إحسانُ الوالدين من قبيل الثاني أيضاً، فكيف ذُكر من الأول؟ قلت: أعظمُ النعم على الإنسان نعمةُ الله تعالى، ويتلوها نعمةُ الوالدين؛ لأنَّهما المؤثِّران في الظاهر، ومنهما نعمةُ التربية والحفظ عن الهلاك في وقتِ الصغر، فلمَّا نهى عن الكفر بالله تعالى نهى بعده عن الكفران في نعمة الأبوين؛ تنبيهاً على أنَّ القومَ لمَّا لم يرتكبوا الكفران، فبطريق الأولَى أنْ لا يرتكبوا الكفر.

وقال الإمام: السببُ في ختم كلِّ آيةٍ بما خُتمت: أنَّ التكاليفَ الخمسةَ المذكورة في الآيةِ الأولى ظاهرةٌ جليَّةٌ، فوجبَ تعقُّلها وتفهُّمها، والتكاليف الأربعةُ المذكورةُ في هذه الآية أمورٌ خفيَّة غامضةٌ، لا بدَّ فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقفَ على موضع الاعتدال، وهو التذكُّر. اهـ[2].

---

(١) التيسير ص١٠٨، والنشر ٢/٢٦٦. وقرأ بالتخفيف أيضاً من العشرة خلف.

(٢) تفسير الرازي ١٣/ ٢٣٥-٢٣٦.

ويمكن أنْ يقال: إنَّ أكثرَ التكليفاتِ الأُوَل أُدِّيَ بصيغةِ النهي، وهو[١] في معنى المنع، والمرءُ حريصٌ على ما مُنِع، فناسبَ أن يعلَّل الإيصاء بذلك بما فيه إيماءٌ إلى معنى المنع والحبس، وهذا بخلافِ التكليفات الأُخَر، فإنَّ أكثرَها قد أُدِّيَ بصيغة الأمر، وليس المنعُ فيه ظاهراً كما في النهي، فيكون تأكيدُ الطلب والمبالغةُ فيه ليستمرَّ عليه، ويتذكَّر إذا نسي. فليتدبر.

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى﴾ إشارةٌ إلى شرعه عليه الصلاة والسلام، على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ويلائمهُ النهيُ الآتي. وعن مقاتل أنَّه إشارةٌ إلى ما في الآيتين من الأمر والنهي. وقيل: إلى ما ذُكر في السورة، فإنَّ أكثرَها في إثبات التوحيد والنبوَّة وبيانِ الشريعة.

وقرأ حمزةُ والكسائيُّ: «إنَّ» بالكسر[٢]. وابنُ عامر ويعقوب بالفتحِ والتخفيف. والباقون به مشدَّدةً. وقرأ ابن عامر: «صراطيَ» بفتح الياء[٣].

وقُرئ: «وهذا صراطي» و«هذا صراط ربكم» و«هذا صراط ربك»[٤].

وإضافة الصراط إلى الربِّ سبحانه من حيث الوضعُ، وإليه عليه الصلاة والسلام من حيث السلوكُ والدعوة، أي: هذا الصراطُ الذي أسلكه وأدعو إليه.

﴿مُسْتَقِيمًا﴾ لا اعوجاجَ فيه، ونصبُه على الحال ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ أي: اقتفوا أثرَه، واعملوا به ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ﴾ أي: الضلالات، كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس[٥]، وفي روايةٍ عنه: أنَّها الأديانُ المختلفة، كاليهودية والنصرانية.

وأخرج ابن المنذر وعبد بن حميد وغيرهما عن مجاهد: أنَّها البدعُ والشبهات[٦].

---

(١) في الأصل: وهي.

(٢) وهي قراءة خلف من العشرة.

(٣) التيسير ص١٠٨، والنشر ٢/ ٢٦٦، ٢٦٧.

(٤) الكشاف ٢/ ٦٢، وتفسير الرازي ١٤/ ٢.

(٥) تفسير الطبري ٩/ ٦٧٠-٦٧١، وتفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤٢٢ (٨١٠٣).

(٦) تفسير مجاهد ١/ ٢٧٧.

﴿فَتَفَرَّقَ بِكُمْ﴾ نصب في جواب النهي؛ والأصل: تتفرَّق، فحُذفت[١] إحدى التاءين. والباء للتعدية، أي: فتُفرِّقَكُم حسبَ تفرُّقِها أيادي سبا[٢]، فهو كما ترى أبلغ من: تُفرِّقكم، كما قيل من أنَّ: ذَهَبَ به ـ لما فيه من الدلالة على الاستصحاب ـ أبلغُ من: أَذْهَبَه.

﴿عَن سَبِيلِهِۦ﴾ أي: سبيلِ الله تعالى الذي لا اعوجاجَ فيه ولا حرجَ، وهو[٣] دينُ الإسلام.

وقيل: هو اتِّباعُ الوحي واقتفاءُ البرهان. وفيه تنبيهٌ على أنَّ صراطَه عليه الصلاة والسلام عينُ سبيل الله تعالى.

وقد أخرج أحمد وجماعةٌ عن ابن مسعود قال: خطَّ رسولُ الله ﷺ خطّاً بيده، ثمَّ قال: «هذا سبيلُ الله تعالى مستقيماً» ثمَّ خَطَّ خطوطاً عن يمين ذلك الخطِّ وعن شماله، ثمَّ قال: «وهذه السُّبلُ ليس منها سبيلٌ إلَّا عليه شيطانٌ يدعو إليه»، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾ إلخ[٤].

وإنَّما أُضيف إليه ﷺ أوَّلاً؛ لأنَّ ذلك أَدْعى للاتِّباع، إذ به يتَّضِحُ كونُه صراطَ الله عزَّ وجلَّ.

﴿ذَٰلِكُمْ﴾ إشارةٌ إلى اتِّباع السبيل، وتركِ اتِّباع السُّبل ﴿وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ عقابَ الله تعالى بالمثابرةِ على فعل ما أمرَ به، والاستمرار على الكفِّ عما نهى عنه.

قال أبو حيَّان: ولمَّا كان الصراطُ المستقيم هو الجامع للتكاليف، وأمرَ سبحانه باتِّباعه، ونهى عن اتِّباع غيره من الطرق، ختم ذلك بالتقوى التي هي اتِّقاءُ النار، إذ مَن اتَّبع صراطَه نجا النجاةَ الأبدية، وحصل على السعادة السرمديَّة[٥].

---

(١) في الأصل: فحذف.

(٢) مثلٌ يضرب لمن تفرق تفرقاً لا اجتماع معه. ونصه: ذهبوا أيدي سبا، وتفرقوا أيدي سبا. مجمع الأمثال للميداني ١/ ٢٧٥.

(٣) في (م): لما هو.

(٤) مسند أحمد (٤٤٣٧)، والسنن الكبرى للنسائي (١١١١٠).

(٥) البحر المحيط ٤/ ٢٥٤.

وكرَّر سبحانه الوصيَّة لمزيد التأكيد، ويا لها من وصيَّةٍ ما أعظمَ شأنَها، وأوضحَ برهانها!

وأخرج الترمذيُّ وحسَّنه، وابنُ المنذر، والبيهقيُّ في «الشعب» وغيرهم عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: مَن سرَّه أنْ ينظرَ إلى وصيَّة محمدٍ عليه الصلاة والسلام بخاتَمه، فليقرأ هؤلاء الآيات: ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ إلى ﴿تَتَّقُونَ﴾[1].

وأخرج ابنُ حميد وأبو الشيخ والحاكمُ وصحَّحه عن عبادةَ بن الصامت: قال: قال رسول الله ﷺ: «أيُّكم يبايعني على هؤلاء الآياتِ الثلاث»، ثم تلاهنَّ إلى آخرِهن، ثم قال: «فمَن وَفَّى بهنَّ فأَجْرُه على الله تعالى، ومن انْتَقَصَ منهنَّ شيئاً فأدركَه الله تعالى في الدنيا، كانت عقوبتَه، ومن أَخَّرهُ إلى الآخرة، كانَ أمرُه إلى الله تعالى، إنْ شاءَ آخَذَهُ، وإنْ شاءَ عفا عنه»[2].

وأخرج أبو الشيخ عن عبيد الله بن عبد الله بن عديّ قال: سمعَ كعبٌ رجلاً يقرأ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ﴾ إلخ فقال: والذي نفسُ كعبٍ بيده إنَّها لأوَّلُ آيةٍ في التوراة: بسم الله الرحمن الرحيم، قل تعالوا أتلُ ما حرَّم ربكم عليكم. إلى آخر الآيات[3].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: هذه آياتٌ محكماتٌ لم ينسخْهُنَّ شيءٌ من جميع الكتب، وهنَّ محرَّماتٌ على بني آدم كلِّهم، وهنَّ أمُّ الكتاب، من عملَ بهنَّ دخل الجنَّة، ومن تركهنَّ دخل النار.

هذا و«أن» في قوله سبحانه: ﴿أنْ لا تشركوا﴾ يَحتمل أنْ تكونَ مفسِّرة، وأنْ تكون مصدريَّةً.

قال العلَّامة الثاني: وفي الاحتمالين إشكالٌ، فإنَّها إنْ جُعلت مصدريَّةً كانت بياناً للمحرَّم، بدلاً من «ما» أو عائدِه المحذوف، وظاهرٌ أنَّ المحرَّمَ هو الإشراكُ لا نفيُه، وأنَّ الأوامرَ بعدُ معطوفةٌ على «لا تشركوا»، وفيه عطفُ الطلبيِّ على

---

(١) سنن الترمذي (٣٠٧٠)، وشعب الإيمان (٧٩١٨)، وتفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤١٤، والطبراني في الكبير (١٠٠٦٠). وانظر الدر المنثور ٣/ ٥٤.

(٢) المستدرك ٢/ ٣١٨، وتفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤١٤. وينظر الدر المنثور ٣/ ٥٤.

(٣) أورده السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٥٤، وأخرجه ابن الضريس في فضائل القرآن (١٩٨)، والطبري في تفسيره ٩/ ٦٦٨، والطبراني في الأوائل (٤٤).

الخبريّ، وجعلُ الواجبِ المأمور به محرَّماً، فاحتيجَ إلى تكلُّفٍ، كجعل «لا» مزيدةً، وعطفِ الأوامر على المحرَّمات باعتبارِ حُرْمةِ أضدادِها، وتضمين الخبر معنى الطلب. وأمَّا جعلُ «لا» ناهيةً واقعةً موقعَ الصلة لـ «أن» المصدريَّة ـ كما جوَّزه سيبويه، إذ عَمِل الجازمُ في الفعل والناصبُ في «لا» معه ـ فممَّا لا سبيلَ إليه هنا؛ لأنَّ زيادةَ «لا» الناهية ممَّا لم يقلْ به أحدٌ، ولم يَرد في كلام.

وإنْ جعلتَ «أنْ» مفسِّرةً، و«لا» ناهيةً، والنواهي بيانٌ لتلاوةِ المحرَّمات، توجَّهَ إشكالان:

أحدهما: عطفُ «أنَّ هذا صراطي مستقيماً» على «أنْ لا تشركوا» مع أنَّه لا معنى لعطفِه على «أنْ» المفسِّرة مع الفعل.

وثانيهما: عطفُ الأوامر المذكورة [على النواهي][1]، فإنَّها لا تصلحُ بياناً لتلاوة المحرَّمات، بل الواجبات.

واختارَ الزمخشريُّ[2] كونَها مفسِّرة وعطف الأوامر؛ لأنَّها معنًى نَواهٍ، ولا سبيلَ حينئذٍ لجعلها مصدريَّةً موصولةً بالنهي لما علمت.

وأجابَ[3] عن الإشكال الأول بأنَّ قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى﴾ ليس عطفاً على ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا۟﴾ بل هو تعليلٌ للاتِّباع، متعلِّقٌ بـ «اتَّبعوه» على حذف اللام، وجازَ عودُ ضمير «اتَّبعوه» إلى الصراط؛ لتقدُّمِه في اللفظ.

فإن قيل: فعلى هذا يكون «اتبعوه» عطفاً على «لا تشركوا»، ويكون التقدير: وفاتَّبعوا[4] صراطي لأنَّه مستقيم، وفيه جمعٌ بين حرفي عطفٍ؛ الواو والفاء. وليس بمستقيم، وإنْ جعلت الواو استئنافيَّةً اعتراضيَّةً. قلنا: ورودُ الواو مع الفاء عند تقديم المعمول فصلاً بينهما شائعٌ في الكلام مثل ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣] ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] فإن أبيتَ الجمعَ البتَّة، ومنعتَ زيادةَ

---

(١) ما بين حاصرتين من حاشية الخفاجي ٤/ ١٣٧. والكلام منه.

(٢) في الكشاف ٢/ ٦١.

(٣) يعني الزمخشري.

(٤) في الأصل و(م): فاتبعوا، دون واو، والمثبت من حاشية الشهاب.

الفاء، فاجعل المعمولَ متعلقاً بمحذوف، والمذكورَ بالفاء عطفاً عليه، مثل: عظِّم فكبِّر، وادعوا الله فلا تدعوا مع الله، وآثروه فاتبعوه.

وعن الإشكال[1] الثاني بأنَّ عطفَ الأوامر على النواهي الواقعة بعد «أن» المفسِّرة لتلاوة المحرَّمات، مع القطع بأنَّ المأمورَ به لا يكون محرَّماً: دلَّ على أنَّ التحريمَ راجعٌ إلى أضدادها، بمعنى أنَّ الأوامرَ كأنَّها ذُكرَت وقُصِد لوازمُها التي هي النهي عن الأضداد، حتى كأنَّه قيل: أتلو ما حرَّم؛ أنْ لا تسيؤوا إلى الوالدين، ولا تبخسوا الكيلَ والميزان، ولا تتركوا العدلَ، ولا تنكثوا العهدَ، ومثلُ هذا وإنْ لم يجز بحسَب الأصل، لكن ربَّما يجوزُ بطريق العطف.

وأمَّا جعلُ الوقف على قوله تعالى: «ربكم»، وانتصابُ «أن لا تشركوا» بـ «عليكم»، يعني: الزموا ترك = فيأباه عطفُ الأوامر، إلَّا أنْ تجعل «لا» ناهيةً، و«أنْ» المصدرية موصولةً بالأوامر والنواهي.

وقال أبو حيان[2]: لا يتعيَّن أنْ يكون جميعُ الأوامر معطوفةً على جميع ما دخلَ عليه «لا»، فإنَّه[3] يصحُّ عطفُ «وبالوالدين إحساناً» على «تعالوا»، ويكون ما بَعدَه عطفاً[4] عليه.

واعترَضَ على القول بأنَّ التحريم راجعٌ إلى أضدادِ الأوامر بأنَّه بعيدٌ جداً، وإلغازٌ في المعاني، ولا ضرورةَ تدعو إلى ذلك. ثم قال: وأمَّا عطفُ هذه الأوامر فيحتمل وجهين؛ أحدهما: أنَّها معطوفةٌ لا على المناهي قبلَها فيلزم انسحابُ التحريم عليها حيثُ كانت في حَيِّز «أن» التفسيريَّة، بل هي معطوفةٌ على قوله سبحانه: «[تعالوا] أتلُ ما حرَّم»، أَمَرهم أولاً بأمرٍ ترتَّب عليهِ ذِكْرُ مَنَاهٍ، ثمَّ أمرهم ثانياً بأوامر، وهذا معنًى واضحٌ. والثاني: بأنْ تكون الأوامرُ معطوفةً على المناهي، داخلةً تحت حكم «أنْ» التفسيريَّة، ويصحُّ ذلك على تقدير محذوفٍ تكون «أن» مفسِّرةً له وللمنطوق قبله الذي دلَّ على حذفه، والتقدير: وما أمركم

---

(١) يعني وأجاب الزمخشري عن الإشكال الثاني. ينظر الكشاف ٢/ ٦١.

(٢) في البحر المحيط ٤/ ٢٥١.

(٣) بعدها في (م): لا. وهو خطأ.

(٤) في (م): عطف.

به، فحذفَ: وما أمركم به؛ لدلالة «ما حرَّم» عليه، لأنَّ معنى: «ما حرَّم ربُّكم عليكم»: ما نهاكُم ربُّكم عنه. فالمعنى: قل تعالوا أتلُ ما نهاكم عنه ربكم وما أمركم به، وإذا كان التقديرُ هكذا، صحَّ أنْ تكون تفسيريَّةً لفعلِ النهي الدالِّ عليه التحريمُ وفعلِ الأمر المحذوف، ألا ترى أنَّه يجوزُ أن تقول: أمرتُك أنْ لا تكرمَ جاهلاً وأكرِمْ عالماً، إذ يجوزُ[1] عطفُ الأمر على النهي والنهي على الأمر؛ لقول امرئ القيس:

لا تــهــلــك أسًــى وتــجــمَّــلِ[2]

ولا نعلم في هذا خلافاً، بخلاف الجمل المتباينة بالخبر والاستفهام والإنشاء، فإنَّ في جواز العطف فيها خلافاً مشهوراً. اهـ.

وأنت تعلم أنَّ العطفَ على «تعالوا» في غاية البعد، ولا ينبغي الالتفاتُ إليه، وما ذكره من الحذف وجَعْلِ التفسير للمحذوف والمنطوق لا يخلو عن حسن.

ونقل الطبرسيُّ جوازَ كون «أن لا تشركوا» بتقدير اللام، على معنى: أبيِّنُ لكم الحرام لئلَّا تشركوا؛ لأنَّهم إذا حرَّموا ما أحلَّ الله، فقد جعلوا غير الله تعالى في القبول منه بمنزلة الله سبحانه، وصاروا بذلك مشركين[3].

ولا ينبغي تخريجُ كلام الله تعالى على مثل ذلك كما لا يخفى.

﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ﴾ كلامٌ مسوقٌ من جهته تعالى، تقريراً للوصيَّة، وتحقيقاً لها، وتمهيداً لما يعقبه[4] من ذكر إنزال القرآن المجيد، كما ينبئُ عنه تغييرُ الأسلوب بالالتفات إلى التكلُّم، معطوفٌ على مقدَّرٍ يقتضيه المقام ويستدعيه النظام، كأنَّه قيل ـ بعدَ قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ بطريقِ الاستئناف تصديقاً

---

(١) في الأصل و(م): ويجوز. والمثبت من البحر المحيط ٤/ ٢٥٠ـ وما سلف بين حاصرتين منه ـ والدر المصون ٥/ ٢١٥.

(٢) ديوان امرئ القيس ص٩، والبيت بتمامه:

وقوفاً بها صحبي عليَّ مطيَّهم يقولون لا تهلك أسىً وتجمَّل

(٣) مجمع البيان ٨/ ٢٢٩.

(٤) في الأصل و(م): تعقبه، والمثبت من تفسير أبي السعود.

له وتقريراً لمضمونه ـ: فعلنا ذلك ثم آتينا.. إلخ. وإلى هذا ذهبَ شيخُ الإسلام قُدِّس سرُّه[١].

وقيل: عطف على «ذلكم وصَّاكم به».

وعن الزَّجَّاج أنَّه عطفٌ على معنى التلاوة[٢]، كأنَّه قيل: «قل تعالوا أتلُ ما حرَّم ربكم عليكم»، ثم اتْلُ عليهم ما آتاه اللهُ تعالى موسى عليه السلام.

وقيل: عطفٌ على «قل» وفيه حذف، أي: قل: تعالوا، ثم قل: آتينا موسى الكتاب.

وعن أبي مسلم، واستحسنه المغربي: أنَّه متَّصلٌ بقوله تعالى في قصَّة إبراهيم عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [الأنعام: ٨٤]، وذلك أنَّه سبحانه عدَّ نعمته عليه بما جعل في ذريَّته من الأنبياء عليهم السلام، ثمَّ عطف عليه بذكر ما أنعمَ عليه بما آتى موسى عليه السلام من الكتاب والنبوَّة، وهو أيضاً من ذُرِّيَّته.

والكلُّ كما ترى، وإن اختلفت مراتبه في الوهن.

و«ثمَّ» ـ كما قال الفرَّاء ـ للترتيب الإخباريّ، كما في نحو: بلغني ما صنعتَ اليوم، ثم ما صنعت أمسِ[٣] أعجبُ. وتعقَّبه ابنُ عصفور بأنَّه ليس بشيء؛ لأنَّ «ثمَّ» تقتضي تأخُّر الثاني عن الأوَّل بمهلة، ولا مهلةَ بين الإخبارين[٤]، فلا بدَّ من الرجوع إلى أنَّها انسلخَ عنها معنى الترتيب، أو أنَّه ترتيبٌ رتبيٌّ كما يشير إليه قوله: أعجب، في المثال، وهو هنا ظاهرٌ؛ لأنَّ إيتاءَ التوراة المشتملة على الأحكام والمنافع الجمَّة أعظمُ من هذه الوصيَّة المشهورة على الألسنة. وبعضُهم وجَّه الترتيبَ الإخباريَّ المُستدعي لتأخُّر الثاني عن الأول بأنَّ الألفاظَ المنقضيةَ تنزلُ منزلةَ البعيد.

---

(١) تفسير أبي السعود ٣/ ٢٠٠-٢٠١.

(٢) معاني القرآن للزجاج ٢/ ٣٠٦.

(٣) في الأصل و(م): اليوم. والتصويب من حاشية الخفاجي ٤/ ١٣٩، والكلام منه. وينظر تفسير أبي السعود ٣/ ٢٠١، ومغني اللبيب ص١٦٠.

(٤) في (م): في الإخبارين، وفي الأصل: في الاخبار. والمثبت من حاشية الخفاجي. وينظر مغني اللبيب ص١٦٠-١٦١، وخزانة الأدب ١١/ ٣٨.

وقيل: إنَّه باعتبار توسُّط جملة «لعلكم تتقون» بين المتعاطفين.

وقال بعضُهم: إنَّ «ثمَّ» هنا بمعنى الواو. وقد جاء ذلك كثيراً في الكتاب.

﴿تَمَامًا﴾ للكرامة والنعمة، وهو في موقع المفعول له، وجاز حذفُ اللام لكونه في معنى: إتماماً. وجَوَّزَ أبو البقاء أنْ يكون مصدراً لقوله «آتينا» من معناه؛ لأنَّ إيتاءَ الكتابِ إتمامٌ للنعمة، كأنَّه قيل: أتممنا النعمةَ إتماماً، فهو كـ «نباتاً» في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: ١٧]، وأنْ يكون حالاً من الكتاب[١]، أي: تامّاً.

﴿عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾ أي: مَن أحسنَ القيامَ به كائناً مَن كان. فـ «الذي» للجنس، ويؤيِّده قراءةُ عبد الله: «على الذين أحسنوا»[٢]، وقراءة الحسن: «على المحسنين»[٣].

وعن الفرَّاء أنَّ «الذي» هنا مثلُها في قوله:

[و] إنَّ الذي حانت بفلجٍ دماؤهم هم القوم كلُّ القوم يا أمَّ خالد[٤]

وكلامُ مجاهدٍ مُحتمِلٌ للوجهين، أو: على الذي أحسن تبليغَه، وهو موسى عليه السلام، أو: تماماً على ما أحسنه موسى عليه السلام، أي: أجاده من العلم والشرائع، أي: زيادةً على علمه[٥] على وجه التتميم.

وعن ابن زيد أنَّ المراد: تماماً على إحسان الله تعالى على أنبيائه عليهم السلام، وظاهره أنَّ «الذي» موصولٌ حرفيٌّ، وقد قيل به في قوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾ [التوبة: ٦٩]، وضميرُ «أحسن» حينئذٍ لله تعالى. ومثله في ذلك

---

(١) الإملاء ٢/ ٦٥٦.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٦٥، وتفسير الطبري ٩/ ٦٧٤، والكشاف ٢/ ٢٦٢.

(٣) أوردها السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٥٦. وعزاها إلى ابن الأنباري في المصاحف.

(٤) البيت لأشهب بن رميلة، وسلف ٣/ ٤٤٨.

(٥) في الأصل و(م): عمله. وهو خطأ. وينظر تفسير الكشاف ٢/ ٦٢، وتفسير الرازي ١٤/ ٤، وتفسير القرطبي ٩/ ١٢٤-١٢٥، وتفسير البيضاوي ٢/ ٢١٥، وتفسير أبي السعود ٣/ ٢٠١، والكلام منه.

ما نُقِل عن الجبائيّ من أنَّ المراد: على الذي أحسنَ الله تعالى به على موسى عليه السلام من النبوَّة وغيرها. وكلاهما خلافُ الظاهر.

وعن أبي مسلم أنَّ المراد بالموصول إبراهيم عليه السلام، وهو مبنيٌّ على ما زعمَه من اتِّصال الآية بقصَّة إبراهيم عليه السلام.

وقرأ يحيى بن يعمر: «أحسنُ» بالرفع[1] على أنَّه خبرُ مبتدأ محذوف، و«الذي» وصفٌ للدِّين، أو للوجه يكون عليه الكتب، أي: تماماً على الدين الذي هو أحسنُ دينٍ وأرضاه، أو: آتينا موسى الكتاب تامّاً كاملاً على الوجه الذي هو أحسنُ ما يكون عليه الكتب، والأحسنيَّةُ بالنسبة إلى غير دين الإسلام وغير ما عليه القرآن.

﴿وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ أي: بياناً مفصَّلاً لكلِّ ما يُحتَاجُ إليه في الدين، ولا دلالةَ فيه على أنَّه لا اجتهادَ في شريعة موسى عليه السلام خلافاً لمن زعم ذلك، فقد ورد مثله في صفة القرآن، كقوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الآية: ١١١]، ولو صحَّ ما ذُكِر لم يكن في شريعتنا اجتهادٌ أيضاً.

﴿وَهُدًى﴾ أي: دلالة إلى الحقِّ ﴿وَرَحْمَةً﴾ للمكلَّفين[2].

والكلامُ في هذه المعطوفات كالكلام في المعطوف عليه من احتمال العلِّيَّةِ والمصدريَّةِ والحاليَّةِ.

والظاهرُ اشتمالُ الكتاب على التفصيل حسبما أخبَرَ الله تعالى إلى أنْ حَرَّفهُ أهلُه. وأخرج ابنُ أبي حاتم[3] عن مجاهد قال: لمَّا ألقى موسى عليه السلام الألواح، بقيَ الهدى والرحمةُ وذهب التفصيل.

﴿لَعَلَّهُم﴾ أي: بني إسرائيل المدلولَ عليهم بذكر موسى عليه السلام وإيتاء الكتاب. ولا يجوزُ عودُ الضمير على «الذي» بناءً على الجنسيَّة أو على ما قاله[4]

---

(١) المحتسب ١/ ٢٣٤، والبحر المحيط ٤/ ٢٥٥.

(٢) في (م): بالمكلفين.

(٣) في تفسيره ٥/ ١٤٢٤ (٨١١٥).

(٤) في (م): قال.

الفرَّاء؛ لأنَّه لا يناسب قوله سبحانه: ﴿بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ بل كان المناسبُ حينئذٍ أنْ يقال: لعلَّهم يرحمون، مثلاً.

والجارُّ والمجرور متعلِّقٌ بما بعده، قُدِّم لرعاية الفواصل.

والمرادُ من اللقاء؛ قيل: الجزاء. وقيل: الرجوع إلى ملك الربِّ سبحانه وسلطانِه يومَ لا يملك أحدٌ سواه شيئاً. وعن ابن عباس: المعنى: كي يؤمنوا بالبعث، ويصدِّقوا بالثواب والعقاب.

﴿وَهَٰذَا﴾ الذي تُلِيت عليكم أوامره ونواهيه، أي: القرآن ﴿كِتَٰبٌ﴾ عظيمُ الشأن لا يُقَادَرُ قدرُه ﴿أَنزَلْنَٰهُ﴾ بواسطة الرُّوح الأمين، مشتملاً على فوائد الفنون الدينيَّة والدنيويَّة التي فَصِّلتْ عليكم طائفةٌ منها. والجملةُ صفةُ «كتاب»، وقولُه سبحانه: ﴿مُبَارَكٌ﴾ ـ أي: كثيرُ الخير ديناً ودنيا ـ صفةٌ أخرى، وإنَّما قُدِّمت الأولى عليها مع أنَّها غيرُ صريحة؛ لأنَّ الكلامَ مع منكري الإنزال. وجُوِّزَ أنْ يكون هذا وما قبله خبرين عن اسم الإشارة أيضاً.

والفاء في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ لترتيب ما بعدها على ما قبلها، فإنَّ عِظَمَ شأن الكتاب في نفسه وصفته موجبٌ لاتِّباعه، أي: فاعملُوا بما فيه، أو امتثلوا أوامره ﴿وَٱتَّقُواْ﴾ مخالفتَه، أو نواهيه ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾﴾ أي: لتُرحموا جزاءَ ذلك. وقيل: المراد: اتَّقوا على رجاء الرحمة، أو: اتَّقوا ليكونَ الغرضُ بالتقوى رحمةَ الله تعالى.

﴿أَن تَقُولُوٓاْ﴾ علَّةٌ لمقدَّرٍ دلَّ عليه «أنزلنا» المذكور، وهو العامل فيه لا المذكور، خلافاً للكسائيّ؛ لئلَّا يلزمَ الفصلُ بين العامل ومعموله بأجنبيٍّ. وهو بتقدير «لا» عند الكوفيين، أي: لأنْ لا تقولوا، وعلى حذفِ المضاف عند البصريين، أي: كراهةَ أنْ تقولوا. وقيل: يحتمل أنْ يكون مفعول «اتَّقوا»، وعليه الفرَّاء[1]، وأنْ تُجعلَ اللام المقدَّرةُ للعاقبة، أي: ترتَّب على «أنزلنا»[2] أحدُ القولين ترتُّبَ الغاية على الفعل، فيكونُ توبيخاً لهم على بعدهم عن السعادة.

---

(١) في معاني القرآن له ١/ ٣٦٦.

(٢) في (م): إنزالنا.

والمتبادِرُ ما ذُكر أولاً، أي: أنْ تقولوا يوم القيامة لو لم ننزلْه: ﴿إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ الناطقُ بالأحكام، القاطعُ للحجَّةِ ﴿عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ﴾ جماعتين كائنتين ﴿مِن قَبْلِنَا﴾ وهما ـ كما قال ابن عباس[1] وغيره ـ: اليهودُ والنصارى، وتخصيصُ الإنزال بكتابيهما؛ لأنَّهما اللذان اشتَهرا فيما بين الكتب السماويَّةِ بالاشتمال على الأحكام. ﴿وَإِن كُنَّا﴾ «إنْ» هي المخفَّفةُ من «إنَّ» واللامُ الآتية فارقةٌ بينها وبين النافية، وهي مهمَلةٌ لما حقَّقهُ النحاة من أنَّ «إن» المخففة إذا لزمت اللام في أحد جزأيها، ووليَها الناسخ، فهي مهملةٌ لا تعمل في ظاهرٍ ولا مضمرٍ، لا ثابتٍ ولا محذوف، أي: وإنَّه كنَّا ﴿عَن دِرَاسَتِهِمْ﴾ أي: قراءتهم ﴿لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾﴾ غير ملتفتين، لا ندري ما هي؛ لأنَّها ليست بلغتنا، فلم يمكنَّا أنْ نتلقَّى منها ما فيه نجاتُنا، ولعلَّهم عنَوا بذلك التوحيدَ. وقيل: تلك الأحكامَ المذكورة في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟﴾ إلخ؛ لأنَّها عامَّةٌ لجميعِ بني آدم، لا تختلفُ في عصرٍ من الأعصار. وعلى هذا حَمَلَ الآيةَ شيخ الإسلام ثم قال: وبهذا تبيَّن أنَّ معذرتَهم هذه، مع أنَّهم غيرُ مأمورين بما في الكتابين، لاشتمالهما على الأحكام المذكورة المتناوِلَة لكافَّة الأمم، كما أنَّ قَطْعَ تلك المعذرة بإنزال القرآن؛ لاشتماله أيضاً عليها، لا على سائر الشرائع والأحكام فقط[2].

﴿أَوْ تَقُولُوا۟﴾ عطف على «تقولوا». وقُرِئ كلاهما بالياء[3] على الالتفات من خطاب «فاتبعوه واتقوا»، ويكون الخطابُ الآتي بعدُ التفاتاً أيضاً، ولا يخفى موقعه.

قال القطب: إنَّه تعالى خاطبهم أولاً بما خاطبهم، ثمَّ لمَّا وصل إلى حكاية أقوالهم الرديئة أعرضَ عنهم وجرى على الغيبة، كأنَّهم غائبون، ثمَّ لما أرادَ سبحانه توبيخَهم بعدُ خاطبهم، فهو التفاتٌ في غاية الحسن.

﴿لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ﴾ كما أُنزِل عليهم ﴿لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ﴾ إلى الحقِّ الذي هو المقصدُ الأقصى، أو إلى ما فيه من الأحكام والشرائع؛ لأنَّا أجودُ أذهاناً، وأثقبُ فهماً.

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤٢٥.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/ ٢٠٢.

(٣) إتحاف فضلاء البشر ص٢٧٧.

﴿فَقَدْ جَآءَكُم﴾ متعلِّقٌ بمحذوف ينبئُ عنه الفاء الفصيحة؛ إمَّا معلَّلٌ به، أو شرطٌ له، أي: لا تعتذروا بذلك فقد جاءكم. . إلخ، أو: إنْ صدقتم فيما تَعِدُون من أنفسكم على تقدير نزول الكتاب عليكم فقد حصلَ ما فرضتُم، وجاءكم ﴿بَيِّنَةٌ﴾ حجَّةٌ جليلةُ الشأن واضحةٌ، تعرفونَها لظهورها وكونها بلسانكم، كائنةٌ ﴿مِّن رَّبِّكُمْ﴾ على أنَّ الجارَّ متعلِّقٌ بمحذوفٍ وقع صفة «بينة»، ويصحُّ تعلُّقه بـ «جاءكم».

وأيّاً ما كان ففيه دلالةٌ على فضلها الإضافيِّ، مع الإشارة إلى شرفها الذاتيِّ. وفي التعرُّض لعنوانِ الربوبيَّة مع الإضافةِ إلى ضميرهم ما لا يخفى من مزيد التأكيد لإيجاب الاتِّباع.

﴿وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ عطف على «بينة»، وتنوينهما كتنوينها[1] للتفخيم، والمرادُ بجميع ذلك القرآن، وعبَّر عنه بالبينة أولاً إيذاناً بكمال تمكُّنهم من دراسته، وبالهدى والرحمة ثانياً تنبيهاً على أنَّه مشتملٌ على ما اشتملت عليه التوراةُ من هداية الناس ورحمتهم، بل هو عين الهداية والرحمة.

وفي «التفسير الكبير»[2]: فإنْ قيل: البيِّنةُ والهدى واحدٌ، فما الفائدةُ في التكرير؟ قلنا: القرآن بينةٌ فيما يُعلَم سمعاً، وهو هدًى فيما يُعلَم سمعاً وعقلاً، فلما اختلفت الفائدةُ صحَّ هذا العطفُ. ولا يخفى ما فيه.

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ الفاء لترتيبِ ما بعدها على ما قبلها، فإنَّ مجيءَ القرآن الموصوف بما تقدَّم موجبٌ لغاية أظلميَّةِ مَن يكذِّبه. والمرادُ مِن الموصول أولئك المخاطبون، ووُضِعَ موضعَ ضميرِهم بطريق الالتفاتِ؛ تنصيصاً على اتِّصافهم بما في حيِّزِ الصلة، وإشعاراً بعلَّة الحكم، وإسقاطاً لهم عن رتبةِ الخطاب، وعبَّر عما جاءهم بـ «آياتِ الله» تهويلاً للأمر.

وقرئ: «كَذَبَ» بالتخفيف[3].

---

(١) في (م): كتنوينهما.
(٢) ١٤/ ٥-٦.
(٣) القراءات الشاذة ص ٤١، والمحتسب ١/ ٢٣٥.

والجارُّ الأول متعلِّقٌ بما عنده، والثاني يحتمل ذلك[١]، وهو الظاهر، ويحتملُ أنْ يكونَ متعلِّقاً بمحذوفٍ وقع حالاً، والمعنى: كذب ومعه آياتُ الله تعالى.

﴿وَصَدَفَ عَنْهَا﴾ أي: أعرضَ غيرَ مفكِّرٍ فيها، كما روي عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما. أو صَرَفَ الناس عنها، فجمعَ بين الضلال والإضلال، والفعلُ على الأول لازمٌ، وعلى الثاني متعدٍّ، وهو الأكثر استعمالاً[٢].

﴿سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا﴾ وعيدٌ لهم ببيانِ جزاء إعراضهم أو صدِّهم، بحيثُ يفهم منه جزاءُ تكذيبهم، ووضعَ الموصول موضعَ الضمير لتحقيق مناطِ الجزاء.

﴿سُوءَ الْعَذَابِ﴾ أي: العذابَ السيِّئ الشديد ﴿بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ أي: بسبب ماكانوا يفعلون الصدف، على التجدُّدِ والاستمرار، وهذا تصريحٌ بما أشعرَ به إجراءُ الحكم على الموصول من عِلِّيَّة ما في حيِّز الصلة له.

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ استئنافٌ مَسوقٌ لبيانِ أنَّه لا يتأتَّى منهم الإيمانُ بإنزال ما ذُكِر من البيِّنات والهدى، والإيذانِ بأنَّ من الآيات ما لا فائدةَ للإيمان عنده مبالغةً في التبليغ والإنذار، وإزاحةِ العلل والأعذار.

و«هل» للاستفهام الإنكاريّ، وأنكر الرضيُّ مجيئَها لذلك وقال: إنَّها للتقرير في الإثبات. والجمهور على الأول.

والضمير لكفار أهل مكة. وزعم الجبّائيُّ أنَّه للنبيِّ ﷺ وأصحابه ﷺ، أي: ما ينتظرون ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ لقبضِ أرواحهم ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ يوم القيامة في ظُلَلٍ من الغمام حسبما أخبر[٣]، وبالمعنى الذي أراد، وإلى هذا التفسير ذهب ابن مسعود وقتادة ومقاتل.

وقيل: إتيانُ الملائكة لإنزال العذاب والخسف بهم.

---

(١) أي: أن يكون متعلقاً بما عنده، وهو «كذب».

(٢) قال الشهاب الخفاجي في حاشيته ٤/ ١٤٠: ولذا لم يقيده بمفعولٍ لشهرته.

(٣) في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وعن الحسن: إتيان الربِّ على معنى إتيان أمرِه بالعذاب.

وعن ابن عباس: المراد: يأتي أمرُ ربِّك فيهم بالقتل.

وقيل: المراد: يأتي كلُّ آياته، يعني: آيات القيامة والهلاك الكليِّ؛ لقوله سبحانه: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾.

وأنت تعلم أنَّ المشهورَ من مذهب السلف عدمُ تأويل مثل ذلك بتقدير مضاف ونحوه، بل تفويضُ المراد منه إلى اللطيف الخبير، مع الجزم بعدمِ إرادة الظاهر.

ومنهم مَن يُبقيه على الظاهر، إلَّا أنه يَدَّعي أنَّ الإتيان الذي يُنْسَبُ إليه تعالى ليس الإتيانَ الذي يتَّصف به الحادث. وحاصلُ ذلك أنَّه يقولُ بالظواهر، وينفي اللوازم، ويدَّعي أنَّها لوازم في الشاهد، وأين الترابُ من ربِّ الأرباب؟

وجوَّز بعضُ المحقِّقين حملَ الكلام على الظاهر المتعارَف عند الناس، والمقصودُ منه حكايةُ مذهب الكفار واعتقادهم، وعلى ذلك اعتمدَ الإمام(١). وهو بعيدٌ أو باطل.

والمراد بالآيات عند بعضٍ أشراطُ الساعة، وهي على ما يستفادُ من الأخبار كثيرةٌ، وصحَّ من طرق عن حذيفةَ بن أَسِيد قال: أشرف علينا رسول الله ﷺ من عُلِّيَّةٍ ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذاكرون؟» قلنا: نتذاكر الساعة، قال: «إنَّها لا تقومُ حتى تروا قبلَها عشر آيات: الدخانَ، والدجَّالَ، وعيسى بنَ مريم، ويأجوجَ ومأجوج، والدابَّةَ، وطلوعَ الشمس من مغربها، وثلاثةَ خسوف؛ خسفٌ بالمشرق، وخسفٌ بالمغرب، وخسفٌ بجزيرة العرب، وآخِرُ ذلك نارٌ تخرجُ من قعر عدن - أو اليمن - تطردُ الناس إلى المحشر، تنزلُ معهم إذا نزلُوا وتقيلُ معهم إذا قَالُوا»(٢).

وببعضِها على ما قيل: الدجال، والدابةُ، وطلوع الشمس من مغربها. وهو المراد بالبعض أيضاً في قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾.

---

(١) تفسيرالرازي ١٤/ ٧.

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٠١): (٣٩) (٤٠) (٤١)، وأحمد (١٦١٤١)، (١٦١٤٣)، (١٤١٤٤) بألفاظ متقاربة وتقديم وتأخير، وهو باللفظ الذي ذكره المصنف في الدر المنثور ٣/ ٦٠.

وروى مسلم وأحمد والترمذيُّ وغيرهم عن أبي هريرة مرفوعاً ما هو صريحٌ في ذلك[١].

واستُشكِل ذلك بأنَّ خروجَ عيسى عليه السلام بعد الدجَّال عليه اللعنة، وهو عليه السلام يدعو الناسَ إلى الإيمان، ويقبلُه منهم، وفي زمنه خيرٌ كثيرٌ دنيويٌّ وأخرويٌّ. وأجيبَ عنه بما لا يخلو عن نظر.

والحقُّ أنَّ المرادَ بهذا البعضِ الذي لا ينفعُ الإيمانُ عنده طلوعُ الشمسِ من مغربها، فقد روى الشيخان: «لا تقومُ الساعة حتى تطلعَ الشمسُ من مغربها، فإذا طلعت ورآها الناسُ آمنوا أجمعون، وذلكَ حين لا ينفعُ نفساً إيمانُها» ثم قرأ الآية[٢]. بل قد روي هذا التعيين عنه ﷺ في غير ما خبرٍ صحيح، وإلى ذلك ذهبَ جِلَّةُ المفسِّرين. وما يُروى من الأخبار التي ظاهرُها المنافاة لذلك غيرُ منافٍ له عند التحقيق، كما لا يخفَى على المتأمِّل.

وسببُ عدم نفع الإيمان عند ذلك أنَّه إذا شُوهد تغيُّر العالم العلويِّ يحصلُ العلم الضروريُّ، ويرتفعُ الإيمان بالغيب، وهو المكلَّفُ به، فيكون الإيمان حينئذٍ كالإيمان عند الغرغرة. ومقتضى الأخبارِ في هذا المطلب أنَّه لا يُقبل الإيمان بعد ذلك أبداً، لكن الظاهر على ما في «الزواجر» قَبولُ ما وقع بعد ذلك من غير تقصيرٍ، كمن جُنَّ وأفاق بعدُ، أو أسلمَ بتبعيَّة أبويه[٣].

وعن البلقيني أنَّه إذا تراخى الحالُ بعدَ طلوع الشمس من المغرب وطالَ العهدُ حتى نسي، قُبِلَ الإيمان؛ لزوال الآية الملجئة. وله وجهٌ وجيه.

وقولُ العراقيّ[٤]: إنَّ الظاهرَ أنَّه لا يطولُ العهدُ حتى ينسى؛ غيرُ متَّجه؛ لِمَا

---

(١) صحيح مسلم (١٥٨)، ومسند أحمد (٩٧٥٢)، وسنن الترمذي (٣٠٧٢). ولفظه ـ كما في صحيح مسلم ـ: «ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، ودابَّة الأرض».

(٢) صحيح البخاري (٤٦٣٦)، وصحيح مسلم (١٥٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) الزواجر لابن حجر الهيتمي ٢/ ٢٠٩ نقلاً عن بعضهم، واستغربه.

(٤) في طرح التثريب ٨/ ٢٦٠.

رواه القرطبيُّ في «تذكرته» عن ابن عمر[١] رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، ونقلَه الحافظُ ابن حجر في «شرح البخاري» أنَّ الناسَ يبقونَ بعدَ طلوعِ الشمس من مغربها مئةً وعشرينَ سنةً[٢].

والكلامُ في كيفيَّة طلوعها من المغرب مفصَّلٌ في كتب الحديث.

وفي «سوق العروس» لابنِ الجوزيّ أنَّ الشمسَ تطلعُ من مغربها ثلاثة أيامٍ بلياليها، ثمَّ يقال لها: ارجعي من مطلعك.

والمشهورُ أنَّها تطلعُ يوماً واحداً من المغرب، فتسير إلى خطِّ نصفِ النهار، ثمَّ ترجعُ إلى المغرب، وتطلعُ بعد ذلك من المشرق كعادتها قبل، وخبرُ عبد الله بن أبي أوفى صريحٌ في ذلك[٣]، والكلُّ أمرٌ ممكنٌ، و الله سبحانه على كلِّ شيء قدير.

---

(١) كذا في الأصل و(م)، وحاشية الشهاب ٤/ ١٤١، وعنه نقل المصنِّف، ومثله في الدر المنثور ٣/ ٥٨، وعزاه إلى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر. لكن وقع في المصنَّف لابن أبي شيبة ١٥/ ١٧٩، والسنن الواردة في الفتن للداني (٧١٣): عن عبد الله بن عمرو، وهو كذلك في تذكرة القرطبي وفتح الباري، ولعله الصواب، ففي كلام الحافظ ابن حجر ما يرجحه. وانظر التعليق التالي.

(٢) التذكرة ٢/ ٧٠٥، وفتح الباري ١١/ ٣٥٤. قال الحافظ ابن حجر: رَفْعُ هذا لا يَثْبُتُ. وقد أخرجه عبد بن حميد في تفسيره بسندٍ جيد عن عبد الله بن عمرو موقوفاً، وقد ورد عنه ما يعارضه، فأخرج أحمد [٧٠٤٠] ونعيم بن حماد من وجهٍ آخر عن عبد الله بن عمرو رفعه: «الآيات خرزات منظومات في سلك إذا انقطع السلك تبع بعضها بعضاً...». اهـ. قلنا: وهذا المرفوع إسناده ضعيف، وينظر الكلام عليه في حاشية المسند.

(٣) وهو ما رواه عن رسول الله ﷺ قال: «ليأتين على الناس ليلةٌ بقدر ثلاث ليال من لياليكم هذه فإذا كان ذلك يعرفها المصلون، يقوم أحدهم فيقرأ حزبه، ثم ينام، ثم يقوم فيقرأ حزبه، ثم ينام، ثم يقوم، فبينما هم كذلك ماج الناس بعضهم في بعض، فقالوا: ما هذا؟ فيفزعون إلى المساجد، فإذا هم بالشمس قد طلعت من مغربها، فضج الناس ضجة واحدة حتى إذا صارت في وسط السماء رجعت وطلعت من مطلعها، وحينئذ لا ينفع نفساً إيمانها».
أورده ابن كثير في تفسيره ٣/ ٣٧٤، وعزاه لابن مردويه، وأورده السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٥٨-٥٩، وعزاه لعبد ابن حميد وابن مردويه.
قال ابن كثير: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وليس هو في شيءٍ من الكتب الستة.

وروى البخاريُّ في «تاريخه» وأبو الشيخ وابن عساكر في كيفيَّة ذلك عن كعب رضي الله عنه أنَّه قال: إذا أرادَ الله تعالى أنْ يطلعَ الشمس[1] من مغربها أدارها بالقطب، فجعلَ مشرقَها مغربها، ومغربَها مشرقها[2].

وأهل الهيئة ومن وافقهم يزعمونَ أنَّ طلوعَ الشمس من مغربها محالٌ، ويقولون: إنَّ الشمس وغيرها من الفلكيَّات بسيطةٌ لا تختلفُ مقتضياتها جهةً وحركةً وغير ذلك، ولا يتطرَّقُ إليها تغييرٌ عمَّا هي عليه، وقد بنوا ذلكَ على مثل شفا جُرُفٍ هار.

وقال الكرمانيُّ: إنَّه على تقدير تسليم قواعدهم لا امتناعَ في ذلك أيضاً؛ لقولهم بجواز انطباقِ منطقةِ فلك البروج، المسمَّى بفلك الثوابت، على المعدَّل، وهي منطقة الفلك الأعظم، المسمَّى بفلك الأطلس، بحيث يصيرُ المشرقُ مغرباً والمغربُ مشرقاً. اهـ[3]. وفيه نظرٌ يُعلم بعد بيان كيفيَّة الانطباق، وما يتبعه ويلزم منه على ما في كتب محققيهم، فأقول: قال في «التذكرة» وشرحِها للسيد السند[4]: المَيْلُ الكليُّ ـ وهو غايةُ التباعدِ بين منطقتي المعدّل وفلك البروج؛ الموجود بالأرصاد القديمة والحديثة ـ ليس شيئاً واحداً، بل كان ما وجده القدماء أكثرَ ممَّا وجدوه المحدَثون، وقد يُظنُّ أنَّ ما وجدَه من هو أحدث زماناً كان أقلَّ مما وجده من هو أقدمُ زماناً، مع أن أكثرَ ما وجدوه لم يبلغ أربعةً وعشرين جزءاً، وأقلَّه لم ينقص عن ثلاثةٍ وعشرين جزءاً ونصفَ جزء. ثمَّ الظاهرُ أنَّ هذا الاختلافَ إنَّما هو[5] بسبب اختلال الآلات في استدارتها أو قسمتها أو نصبها في حقيقة نصف النهار، لا بسبب تحرُّك إحدى المنطقتين إلى الأخرى، وإلَّا لوجبَ أنْ يكون الاختلافُ[6] على نظام واحدٍ، ولم يوجد كذلك، كما بُيِّنَ في محلِّه، لكنَّه يجوزُ أنْ يكون أصلُ الاختلاف[6] بسبب التحرُّك، وعدمُ الانتظام بسبب الاختلال.

---

(١) في المصادر: تطلع.

(٢) التاريخ الكبير ٨/ ٣٤١، والعظمة لأبي الشيخ (٦٣٨)، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٦٥/ ٢٣٧.

(٣) شرح الكرماني على صحيح البخاري ٢٣/ ٢٤-٢٥.

(٤) هو الشريف الجرجاني، وكتابه هو شرح التذكرة النصيرية في علم الهيئة، لنصير الدين محمد بن محمد الطوسي. كشف الظنون ١/ ٣٩١.

(٥) قوله: إنما هو، ليس في الأصل.

(٦) في الأصل: الاختلال.

ولمَّا امتنعَ أنْ يكون هذا التقاربُ بحركةِ المعدَّل نحو منطقة البروج؛ إذ يلزمُ منه أنْ تختلفَ عُرُوض البلدان عما هي عليه، وأنْ يكون خطُّ الاستواء في كلِّ زمانٍ مكاناً آخر = ذهبَ بعضُهم إلى أنَّ منطقةَ البروج تتحرَّكُ في العَرْض، فتقرب من معدَّل النهار، فإنْ كان هذا حقّاً يجبُ أنْ يُثبتَ فلكاً آخر يحرِّكُ فلكَ البروج هذه الحركة.

ثمَّ إن المنطقة إنْ تحرَّكت في العرض أمكن أنْ تتمَّ الدورة، وأمكن أن لا تتمَّها، بل تتحرَّكُ إلى غايةٍ ما ثمَّ تعود، وتلك الغاية يمكن[1] أنْ تكون بعد انطباقها على منطقة المعدّل مرتين، أو حال انطباقها الثاني، أو فيما بين الانطباقين، وذلك إمَّا بعد قطع نصف دورتها، أو حالَ قطع النصف، أو قبله، وإنْ لم تصل إلى ما بين الانطباقين فإمَّا أن تعودَ حال انطباقها الأوَّل، أو قبل ذلك؛ ثمانية احتمالات عقليَّة لا مزيدَ عليها، وعلى التقديرات الخمس الأُوَل يتبادلُ نصفَا سطح فلكِ البروج الشماليِّ والجنوبيِّ، فيصيرُ نصفُ سطح فلكِ البروج الذي هو شماليٌّ عن المعدل جنوبيّاً عنه، وبالعكس، مع ما يتبعُ النصفين من الأحكام، فتثبتُ أحكامُ النصف الشماليِّ للنصف الجنوبيِّ بعد صيرورته شماليّاً، وأحكامُ الجنوبيِّ للشماليِّ بعد صيرورته[2] جنوبيّاً، وفي الثلاثة الأولى منها ينطبقُ كلُّ واحدٍ من نصفي منطقةِ البروج على كلِّ واحدٍ من نصفَي منطقة المعدَّل، وعلى التقديرات الباقية بعد الخمسة الأولى لا يتبادلُ غير البعض من السطح المذكور، وعلى التقديرات السبعة الأولى ينطبقُ النصفُ من منطقة فلك البروج على النصف المجاور له من منطقة المعدَّل، وعند كلِّ انطباقٍ يتساوى الليل والنهار في جميع البقاع؛ لأنَّ مدار الشمس هو المعدّل المنصَّف بالآفاق القاطعة له، وتبطلُ فصول السنة؛ لأنَّ بُعدَ الشمس عن سمت الرأس يكون شيئاً واحداً هو مقدارُ عرض البلد، ويستمرُّ الحال على هذا إلى أنْ تفترقَ المنطقتان بمقدارٍ يُحَسُّ به، ولا يكون ذلك إلَّا في مدَّة طويلةٍ. وعلى التقدير الثاني لا يكون شيءٌ من الانطباق وتساوي المَلَوين وبطلان الفصول، إلَّا أنَّ الارتفاعات ومقاديرَ الأيام والليالي لأجزاء بعينها من فلك البروج تزيدُ وتنقص في بقعة بعينها. انتهى ملخصاً.

---

(١) في الأصل: ثم تعود تلك الغاية ويمكن. . . .

(٢) من قوله: شماليًّا، إلى هنا ليس في الأصل.

ولا يخفى أنَّه من لوازم ما ذكروه من التبادلِ الناشئ عن الانطباق مرَّتين؛ انطباقُ قطب البروج الجنوبيِّ على قطب العالم الشماليِّ، وعكسه، وصيرورةُ بروجِ الخريف بروجَ الربيع، وعكسه، وبروج الصيف بروجَ الشتاء، وعكسه، وانعكاسَ توالي البروج إلى خلافه، فيطلع الحوتُ، ثمَّ الدلو، ثم الجدي، وهكذا إلى الحمل، وتَوافق حركة ما حركتُه من المغرب إلى المشرق لحركة الفلك الأعظم، إلى غير ذلك، وليس صيرورةُ المشرق مغرباً والمغرب مشرقاً من لوازم الانطباق المذكور، بل لا يُتصوَّرُ أصلاً. نعم لو كان المدَّعى انطباقَ منطقة المعدَّل على منطقة فلك البروج بحيث تكونُ الحركة للمعدَّل نحو المنطقة، لَتُصوِّرَ ما ذكر، لكنَّه ممتنعٌ على ما صرح به السيد السند فيما مرَّ، وقد فرض عدم الامتناع، فتدبَّر.

والانتظارُ في الآية محمولٌ على التمثيل المبنيِّ على تشبيه حال هؤلاء الكفار في الإصرارِ على الكفر والتمادي على العناد إلى أنْ تأتيهم تلك الأمور الهائلة التي لا بدَّ لهم من الإيمان عند مشاهدتها البتَّة بحال المنتظرين لها، وهذا هو الذي يقتضيه التفسيرُ المأثور، ولا ينبغي العدول عن ذلك التفسير بعد أنْ صحَّت نسبةُ بعضِه إلى رسول الله ﷺ والبعضِ الآخر إلى بعض أصحابه ﵃، وليس في النظم الكريم ما يأباه، ولا أنَّ المقامَ إنَّما يساعدُ على ما سواه.

وقيل: المرادُ بإتيان الملائكة وإتيان الربِّ سبحانه ما اقترحوه بقولهم: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١] وبقولهم: ﴿أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٩٢]، وبإتيان بعض الآيات غيرُ ما ذكر، كما اقترحوا بقولهم: ﴿أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا﴾ [الإسراء: ٩٢] ونحو ذلك من عظائم الآيات التي علَّقوا بها إيمانهم.

وجوِّزَ حملُ بعض الآيات في قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ على ما يعمُّ مقترحاتهم وغيرها من الدواهي العظام السالبةِ للاختيار الذي يدورُ عليه فلكُ التكليف، وهو كلامٌ في نفسه ليس بالدون، ولكن إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي.

والتعبيرُ بالبعض للتهويل والتفخيم، كما أنَّ إضافةَ الآيات إلى اسم الربِّ ـ المنبئ عن المالكيَّةِ الكليَّة ـ لذلك، وإضافته إلى ضميره عليه الصلاة والسلام للتشريف، وتنكير «نفساً» للتعميم.

وجملة «لم تكن آمنت» في موضع النصب صفةٌ لـ «نفساً» فُصِلَ بينهما بالفاعل لاشتماله[1] على ضمير الموصوف، ولا ضير فيه لأنَّه غيرُ أجنبيٍّ منه، لاشتراكهما في العامل. وجُوِّز كونُها استئنافية، و«يوم» منصوبٌ بـ «لا ينفع»، وامتناعُ عمل ما بعد «لا» فيما قبلها إنَّما هو عندَ وقوعها جواب القسم.

وقرأ حمزةُ والكسائيُّ: «يأتيهم» بالياء[2]؛ لأنَّ تأنيثَ الملائكة غيرُ حقيقيٍّ.

وقرئ: «يومُ» بالرفع على الابتداء[3]، والخبرُ هو الجملة، والعائد محذوفٌ، أي: لا ينفع فيه.

وقرأ أبو العالية وابنُ سيرين: «لا تنفع» بالتاء الفوقانية[4]، وخرَّجها ابنُ جنِّي على أنَّها من باب: قُطِعَتْ بعضُ أصابعه، فالمضافُ فيه قد اكتسبَ التأنيثَ من المضاف إليه؛ لكونه شبيهاً بما يُستغنَى عنه[5].

وقال أبو حيَّان: إنَّ التأنيثَ لتأويل الإيمان بالعقيدة والمعرفة، مثل: جاءتهُ كتابي فاحتقرهَا، على معنى الصحيفة[6].

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًاۗ﴾ عطفٌ على «آمنت». والكلامُ محمولٌ على نفي الترديد المستلزِم للعموم، المفيدِ بمنطوقه لاشتراطِ عدم النفع بعدم الأمرين معاً؛ الإيمان المقدَّم، والخير المكسوب فيه. وبمفهومه لاشتراط النفع بتحقُّقِ أحدهما بطريقِ منع الخلوِّ دونَ الانفصال الحقيقيِّ. والمعنى أنه لا ينفع

(١) في الأصل و(م): لاشتمالها، والمثبت هو الصواب، وهو الموافق لما في تفسير أبي السعود ٣/ ٢٠٤، والكلام منه.

(٢) التيسير ص١٠٨، والنشر ٢/ ٢٦٦. وهي قراءة خلف من العشرة.

(٣) المحتسب ١/ ٢٣٦، والبحر المحيط ٤/ ٢٦٠.

(٤) المحتسب ١/ ٢٣٦، وإعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٠٩، والكشاف ٢/ ٦٤، والبحر المحيط ٤/ ٢٦٠.

(٥) ينظر المحتسب ١/ ٢٣٦-٢٣٧. وقوله: لكونه شبيهاً بما يستغنى عنه، يعني أن الإيمان وإن لم يستغن عنه في «لا تنفع نفساً إيمانها» فإنه يُستغنى عنه في ما هو شبيه له، مثل: سرتني إيمان الجارية، وقد اشترطوا لسريان التأنيث من المضاف إليه إلى المضاف أن يكون المضاف صالحاً للاستغناء عنه. ينظر مغني اللبيب ص٦٦٧، وحاشية الشهاب ٤/ ١٤٢.

(٦) البحر المحيط ٤/ ٢٦٠.

الإيمانُ حينئذٍ نفساً لم يصدر عنها من قبل؛ إمَّا الإيمانُ المجرَّدُ، أو الخيرُ المكسوب فيه، فيتحقَّقُ الخير بأيِّهما كان حسبما تنطقُ به النصوصُ الكريمةُ من الآيات والأحاديث الصحيحة.

والمعتزلةُ يقولون: إنَّ الترديدَ بين النفيين، والمرادُ نفي العموم لا عموم النفي، والمعنى أنَّه لا ينفعُ الإيمانُ حينئذٍ نفساً غيرَ مقدِّمَةٍ إيمانَها، أو مقدِّمةً إيمانها غيرَ كاسبةٍ فيه خيراً. وهذا صريحٌ فيما ذهبوا إليه من أنَّ الإيمان المجرَّدَ عن العمل لا يعتبر، ولا ينفعُ صاحبَه، ولم يحملُوا ذلك على عموم النفي كما قرَّروه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] لأنَّ ذلك حيثُ لم تقم قرينةٌ حاليَّةٌ أو مقاليَّةٌ على خلافه، وهنا قد قامت قرينةٌ على خلافه، فإنَّه لو اعتُبِر عمومُ النفي لغا ذكرُ اشتراطِ عدم النفع بالخلوِّ عن كسب الخير في الإيمان؛ ضرورةَ أنه إذا انتفى الإيمان قبل ذلك اليوم انتفى كسبُ الخير فيه قطعاً، على أنَّ الموجبَ للخلودِ في النار هو عدمُ الإيمان من غير أنْ يكونَ لعدم كسبِ الخير دخلٌ مّا في ذلك أصلاً، فيكون ذكره بصددِ بيان ما يوجبُ الخلودَ لغواً من الكلام أيضاً.

وأجاب شيخُ الإسلام عن ذلك بأنَّه مبنيٌّ على توهُّم أنَّ المقصودَ بوصف النفس بالعدمَين المذكورين مجردُ بيان إيجابهما للخلود فيها، وعدمُ نفع الإيمان الحادثِ في إنجائها عنه. وليس كذلك، وإلَّا لكفى في البيان أنْ يُقال: لا ينفعُ نفساً إيمانُها الحادثُ. بل المقصودُ الأصليُّ من وصفها بذينك العدمين في أثناءِ [بيان] عدم نفع الإيمانِ الحادث: تحقيقُ أنَّ موجب النفعِ إحدى ملكتيهما ـ أعني الإيمان السابق، والخير المكسوب فيه ـ لما ذُكر من الطريقة والترغيب في تحصيلهما في ضمن التحذير من تركهما. ولا سبيلَ إلى أنْ يقال: كما أنَّ عدمَ الأوَّلِ مستقلٌّ في إيجاب الخلود في النار، فيلغو ذكر عدم الثاني، كذلك وجودُه[1] مُستقِلٌّ في إيجاب الخلاص عنها، فيكونُ ذكر الثاني لغواً؛ لما أنَّه قياسٌ مع الفارق، كيف لا، والخلودُ فيها أمرٌ لا يُتصوَّرُ فيه تعدُّد العلل، وأمَّا الخلاصُ عنها مع دخولِ الجنة، فله مراتب بعضها مترتِّبٌ على نفس الإيمان، وبعضُها على فروعه المتفاوتة كمّاً وكيفاً.

(١) في الأصل و(م): وجود، والمثبت من تفسير أبي السعود.

ولم يقتصر على إتيان ما يوجبُ أصلَ النفع، وهو الإيمانُ السابقُ، مع أنَّه المقابَلُ بما[1] لا يوجبُه أصلاً، وهو الإيمان الحادث، بل قرنَ به ما يوجبُ النفعَ الزائدَ أيضاً؛ إرشاداً إلى تحرِّي الأعلى، وتنبيهاً على كفاية الأدنى، وإقناطاً للكفرةِ عمَّا علَّقُوا به أطماعَهم الفارغة من أعمالِ البرِّ التي عملوها في الكفر ممَّا هو من بابِ المكارم، وأنَّ الإيمانَ الحادثَ كما لا ينفعُهم وحدَه لا ينفعُهم بانضِمام أعمالهم السابقة واللاحقة.

ثم قال: ولك أنْ تقول: المقصودُ بوصف النفس بما ذُكر من العدمين التعريضُ بحال الكفرة في تمرُّدهم وتفريطِهم في كلِّ واحدٍ من الأمرين الواجبين عليهم، وإنْ كان وجوبُ أحدهما منوطاً بالآخر، كما في قوله سبحانه: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [القيامة: ٣١-٣٢] تسجيلاً عليهم بكمال طغيانهم، وإيذاناً بتضاعُفِ عقابهم؛ لما تقرَّر من أنَّ الكفارَ مخاطبون بالفروع في حقِّ المؤاخذة، كما ينبئُ عنه قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦-٧][2]. اهـ.

وقيل في دفع اللُّغويَّة غيرُ ذلك، وأجابَ بعضهم عن متمسَّك المعتزلةِ بأنَّ الآيةَ مشتملةٌ على ما سُمِّي في علم البلاغة باللفِّ التقديريِّ، كأنَّه قيل: لا ينفعُ نفساً إيمانُها، ولا كسبُها في إيمانها خيراً، لم تكن آمنت من قبلُ، أو لم تكن كسبتْ خيراً. فاقتصر للعلم به. وفيه خفاءٌ لا يخفى. ومثله ما تفطَّن له بعضُ المحقِّقين، وإنْ تمَّ الكلامُ به من غير لفٍّ ولا اعتبار اقتصار؛ وهو أنَّ معنى الآية أنَّه لا ينفعُ الإيمانُ باعتبارِ ذاته إذا لم يحصل قبلُ، ولا باعتبار العمل إذا لم يعمل قبلُ، ونفعُ الإيمان باعتبار العمل أنْ يصيرَ سبباً لقَبول العمل = فإنَّ العبارة لا تحتمله ولا يُفهَم منها من غير اعتبارِ تقديرٍ في نظم الكلام.

وقال مولانا ابن الكمال: إنَّ المرادَ بالإيمان في الآية المعرفةُ، كما يرشدُ إليه قراءة «لا تنفع» بالتاء، وبكسب الخير الإذعان، ونحن معاشرَ أهل السنَّة والجماعة

---

(١) في تفسير أبي السعود: المقابل لما.

(٢) تفسير أبي السعود ٣/ ٢٠٤-٢٠٥. وما سلف بين حاصرتين منه.

نقول بما هو موجَبُ النصِّ من أنَّ الايمانَ النافع مجموعُ الأمرين، ولا حجَّة فيه للمخالف؛ لأنَّ مبناها حملُ الإيمان على المعنى الاصطلاحيِّ المختَرَع بعد نزول القرآن، وتخصيصُ الخير بما يكون بالجوارح، وكلٌّ منهما خلافُ الأصل والظاهر. ولو سُلِّم فنقول: الإيمانُ النافع لا بدَّ فيه من أمرين؛ الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان، وقد عبَّر عن الأوَّل بقوله سبحانه: «آمنتْ»، وعن الثاني بقوله تعالى: «أو كسبتْ» فالكسبُ يكون بالآلاتِ البدنيَّةِ، ومنها اللسان؛ فمنطوقُ الآية على مذهبنا. اهـ.

ولا يخفى عليك أنَّ الألفاظَ المستعملةَ في كلام الشارع حقائقُ شرعيَّة، يتبادرُ منها ما عُلِم بلا قرينة، والإيمان وإنْ صحَّ أنَّه لم يُنقَل عن معناه اللغويِّ الذي هو تصديقُ القلب مطلقاً، وإن استعمل في التصديق الخاصِّ، إلَّا أنَّ المتبادرَ منه هذا التصديق، وحينئذٍ فكلامُ هذا العلَّامة لا يخلو عن نظر.

وأجابَ القاضي البيضاوي[(١)] ـ بيَّضَ الله تعالى غرَّةَ أحواله ـ بأنَّ لمن اعتبرَ الإيمان المجرَّدَ عن العمل، وقال بأنه ينفعُ صاحبَه حيث يخلِّصُه عن الخلود في النار، تخصيصُ هذا الحكمِ بذلك، أي: إنَّ هذا الحكم ـ أعني عدمَ نفعِ الإيمان المجرَّد صاحبَه ـ مخصوصٌ بذلك اليوم، بمعنى أنَّه لا ينفعه فيه، ولا يلزمُ منه أنَّه لا ينفعه في الآخرة في شيءٍ من الأوقات، وليس المرادُ أنَّ المحكومَ عليه بعدمِ النفع هو ما حدثَ في ذلك اليوم من الإيمان والعمل، ولا يلزمُ من عدم نفعِ ما حدث فيه عدمُ نفع الإيمان السابق عليه وإنْ كان مجرَّداً عن العمل كما قيل؛ لأنَّ هذا ليس من تخصيص الحكم في شيءٍ، بل هو تخصيصٌ للمحكوم عليه قد يرجعُ حاصلُه إلى اشتمال الآية على اللفِّ التقديري، كما أشرنا إليه.

ويَرِدُ عليه أنَّه يلزمُ منه تخصيصُ الحكم بعدم نفعِ الإيمان الحادث في ذلك اليوم به أيضاً. ولا قائلَ به؛ إذ هو لا ينفعُ صاحبَه في شيءٍ من الأوقات بالاتِّفاق.

ويمكن دفعُه بأنَّ التخصيصَ في حكم عدم النفع إنَّما يلاحظ بالنظر إلى الإيمان المجرَّد وباعتباره فقط، على أنْ يكون معنى الآية: يوم يأتي بعضُ آيات ربك لا ينفعُ

---

(١) في تفسيره مع حاشية الشهاب ٤/ ١٤٢-١٤٣.

الإيمانُ الغيرُ السابق إليه صاحبُه فيه، ولا الإيمانُ الغيرُ المكتسب فيه الخير، وإنْ نَفَعَ هو بالآخرة. إلَّا أنَّ في هذا تخصيصاً في الحكم والمحكوم به. فتأمل.

وبأنَّ له[1] أيضاً صرفَ قوله سبحانه: «كسبت» عن أنْ يكون معطوفاً على «آمنَتْ» إلى عطفه على[2] «لم تكن»، لكن بعد جعل «أو» بمعنى الواو، وحملِ الإيمان في «لا ينفع نفساً إيمانُها» على الإيمان الحادث في ذلك اليوم، وإذا لم ينفع[3] مع كسب الخير فيه، يُفهم منه عدمُ نفعه بدونه بالطريق الأولى.

وأنت تعلمُ أنَّ مثل هذا الاحتمال يضرُّ بالاستدلال، ونحنُ بصدد الطعنِ باستدلالهم، فلا يضرُّنا أنَّ فيه نوعَ بُعدٍ.

ومن عجيب ما وقفتُ عليه لبعض فضلاءِ الروم[4] في الجواب أنَّ «أو» بمعنى «إلَّا» وبعدها مضارعٌ مقدَّرٌ، مثلُها في قول الحريري في المقامة التاسعة [عشر]: فوالله ما تمضمضتْ مقلتي بنومها، ولا تمخَّضت[5] ليلتي عن يومها أو ألفيت أبا زيد السروجيّ[6]. والأصل: أو يكون كسبت، أي: إلَّا أنْ يكون، والمراد من هذا الاستثناء المبالغةُ في نفي النفع[7] بتعليقه بالمحال، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء:٢٢] ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء:٢٣] في رأي. وقولِ الشاعر:

ولا عيبَ فيهم غير أنَّ سيوفَهم ... بهنَّ فلولٌ من قراع الكتائب[8]

---

(١) عطف على قوله: بأن لمن اعتبر الإيمان المجرد عن العمل. ينظر تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٤/ ١٤٣.

(٢) في الأصل و(م): إلى، والمثبت من تفسير البيضاوي.

(٣) أي: الإيمان الحادث، وجاء بعدها في (م): ذلك.

(٤) هو المولى الفاضل معين زاده، كما صرح به المؤلف في غرائب الاغتراب ص ٤٣٦.

(٥) في الأصل: تمحضت.

(٦) شرح مقامات الحريري لأبي العباس الشريشي ٢/ ١٤٤. وفيه: دون أن ألفيت، بدل: أو ألفيت، ولا شاهد فيه إذ ذاك. وتمضمضت العين بالنوم: إذا خالطَها ودبَّ فيها. والمعنى: أنه لم ينقض يومي الذي وردتُ فيه نصيبين حتى وجدت فيه أبا زيد قبل أن أدخل في ليلتي.

(٧) في (م): النفي.

(٨) البيت للنابغة الذبياني، وهو في ديوانه ص١١، وقد سلف ٥/ ٤٠٧.

وحاصلُ المعنى فيما نحن فيه: إذا جاء ذلك إليهم لا ينفعُ الإيمانُ نفساً لم تكن آمنت من قبلِ ذلك اليوم، إلَّا أنْ تكون تلك النفسُ التي لم تكن آمنت من قبلُ كسبت في الإيمان خيراً قبلَ ذلك اليوم، وكسبُ الخير في الإيمان قبلَ ذلك اليوم للنفس التي لم تكن آمنت قبلُ ممتنعٌ، فالنفعُ المطلوبُ أولَى بأنْ يكون ممتنعاً.

وقد أُجيب عن الاستدلال بوجوهٍ أُخَر، وحاصلُ جميع ذلك أنَّ الآيةَ لما فيها من الاحتمالات لا تكونُ معارِضةً للنصوصِ القطعيَّة المتون، القويَّةِ التي لا يشوبها مثل ذلك، الصَّادحةِ بكفاية الإيمان المجرَّد عن العمل في الإنجاء من العذاب الخالد، ولو بعد اللُّتيَّا والتي.

وبعدَ ذلك كلِّه يَرِدُ على المعتزلة أنَّ الخيرَ نكرةٌ في سياق النفي فيعمُّ، ويلزمُ أنْ يكونَ نفعُ الإيمان بمجرَّد الخير ولو واحداً. وليسَ ذلك مذهبهم فإنَّ جميعَ الأعمالِ الصالحةِ داخلةٌ في الخير عندهم.

﴿قُلِ﴾ لهم بعد بيانِ حقيقة الحال على وجه التهديد ﴿انتَظِرُوٓاْ﴾ ما تنتظرونَه من إتيان أحدِ هذه الأمور ﴿إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ لذلك، وحينئذٍ نفوزُ وتهلكون. قيل: في هذا تأييدٌ لكون المراد بما ينتظرونَه إتيانُ ملائكة العذاب، أو إتيانُ أمره تعالى به، وعِدَةٌ ضمنيَّةٌ لرسول الله ﷺ والمؤمنين بمعاينتِهم بما يحيق بالكفرة من العقاب، ولعلَّ ذلك هو الذي شاهدوه يومَ بدر.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ﴾ استئنافٌ لبيان أحوال أهل الكتابين إثْرَ بيان حال المشركين؛ بناءً على ما رُويَ عن ابن عباس وقتادة أنَّ الآيةَ نزلت في اليهود والنصارى. أي: بدَّلوا دينَهم وبعَّضُوه فتمسَّك بكلِّ بعضٍ منه فرقةٌ منهم.

وقرأ عليٌّ كرَّم الله تعالى وجهه وحمزة والكسائيُّ: «فارقوا» بالألف[1]، أي: باينوا، فإنَّ تركَ بعضه وإنْ كان بأخذِ بعضٍ آخر منه تركٌ للكلِّ ومفارقةٌ[2] له.

---

(١) قراءة علي رضي الله عنه أخرجها الطبري في تفسيره ١٠٥/٣٠. وابن أبي حاتم ١٤٢٩/٥. وقراءة حمزة والكسائي في التيسير ص ١٠٨، والنشر ٢٦٦/٢.

(٢) في (م): أو مفارقة. ووقع في الأصل و(م): الكل، بدل: للكل، والمثبت من تفسير أبي السعود ٢٠٦/٣، والكلام منه.

﴿وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ أي: فرقاً تشيِّع كلُّ فرقةٍ إماماً وتتبعه، أو تقوِّيه وتُظهرُ أمرَه.

أخرج أبو داود، والترمذيُّ وصحَّحهُ، وابنُ ماجه، وابنُ حبان، وصحَّحه الحاكمُ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقت اليهودُ على إحدى وسبعينَ فرقةً، كلُّهم في الهاوية إلَّا واحدةً، وافترقتِ النصارى على ثنتين وسبعينَ فرقةً، كلُّهم في الهاوية إلا واحدةً، وستفترقُ أمَّتي على ثلاثٍ وسبعين فرقةً، كلُّهم في الهاوية إلَّا واحدةً»[1]. واستثناءُ الواحدة من فِرَقِ كلٍّ من أهل الكتابين إنَّما هو بالنظرِ إلى العصر الماضي قبلَ النسخ، وأما بعدَه فالكلُّ في الهاوية، وإن اختلفت أسبابُ دخولهم.

ومن غريب ما وقع لي[2] أنَّ بعضَ متعصِّبي الشيعةِ الإماميَّة من أهل زماننا واسمُه حمد[3] روى بدل: «إلَّا واحدة» في هذا الخبر: إلَّا فرقة. وقال: إن فيه إشارةً إلى نجاة الشيعة؛ فإنَّ عددَ لفظ فرقة بالجُمَّلِ، وعدد لفظ شيعة سواءٌ، فكأنَّه قال عليه الصلاة والسلام: إلَّا شيعة، والمشهورُ بهذا العنوان هم الشيعةُ الإماميَّة. فقلتُ له بعد عِدَّة تزييفاتٍ لكلامه: يلزم هذا النوعَ من الإشارة أنْ تكون كلباً؛ لأنَّ عدد كلب، وعدد حمد سواءٌ، فأُلقِمَ الكلبُ حجراً.

﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ أي: من السؤال عنهم والبحثِ عن تفرُّقهم، أو: من عقابهم، أو: أنت بريءٌ منهم.

وقيل: يحتملُ أنْ يكون هذا وعداً لرسول الله ﷺ بالعصمة عنهم؛ أي: لست منهم في شيءٍ من الضَّرر.

وعن السُّدِّيِّ أنَّه نهيٌ عن التعرُّض لقتالهم، ثم نُسِخَ بما في سورة براءة.

و«منهم» في موضع الحال؛ لأنَّه صفة نكرةٍ قُدِّمت عليها.

---

(١) سنن أبي داود (٤٥٩٦)، وسنن الترمذي (٢٦٤٠)، وسنن ابن ماجه (٣٩٩٢)، وصحيح ابن حبان (٦٢٤٧)، (٦٧٣١)، ومستدرك الحاكم ١/ ١٢٨. بألفاظ متقاربة. وهو أيضاً بنحوه في مسند أحمد (٨٣٩٦). وأورده باللفظ الذي ذكره المصنف أبو السعود ٣/ ٢٠٦.

(٢) لفظة: لي. ليست في (م).

(٣) جاء في هامش الأصل: حمد الشبلي العامري. منه.

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ تعليلٌ للنفي المذكور، أي: هو يتولّى وحدَه أَمْرَ أُولاهُم وآخرتهم، ويدبِّره حسبما تقتضيه الحكمة.

وقيل: المفرِّقون أهلُ البدع من هذه الأمة، فقد أخرج الحكيمُ الترمذيُّ وابنُ جرير والطبرانيُّ والشيرازيُّ في «الألقاب» وابنُ مردويه عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ﴾ إلخ: «هم أهلُ البدع والأهواء من هذه الأمَّة»(١).

وأخرج الترمذيُّ(٢)، وابنُ أبي حاتم، وأبو الشيخ، والطبرانيُّ، وأبو نعيم في «الحلية» والبيهقي في «الشعب» وغيرهم عن عمر بن الخطاب ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال لعائشة ﷺ: «يا عائشُ، إنَّ الذين فارقوا دينَهم وكانوا شيعاً هم أصحابُ البدع وأصحابُ الأهواء وأصحابُ الضلالة من هذه الأمَّة، ليسَ لهم توبة، يا عائشةُ، إنَّ لكلِّ صاحب ذنبٍ توبةً غيرَ أصحاب البدع وأصحابِ الأهواء، فإنَّهم ليس لهم توبةٌ، وأنا منهم بريءٌ، وهم منِّي برآء»(٣). فيكونُ الكلامُ استئنافاً لبيانِ حال المبتدعين إثرَ بيان حال المشركين؛ إشارةً إلى أنَّهم ليسوا منهم ببعيد، ولعلَّ جملة «إنَّما أمرهم» إلخ على هذا ليست للتعليل، وإنَّما هي للوعيد على ما فعلوا، أي: إنَّ رجوعَهم إليه سبحانه ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُهُم﴾ يومَ القيامة ﴿بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ في الدنيا - على الاستمرار - بالعقاب عليه.

---

(١) تفسير الطبري ١٠/ ٣٣، والمعجم الأوسط للطبراني (٦٦٤)، ولم نقف عليه في مطبوع نوادر الأصول للحكيم الترمذي. وعزاه إليه السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٦٣. وعنه نقل المصنف.
والحديث أورده ابن كثير في تفسيره ٣/ ٣٧٧ ثم قال: لكنَّ هذا الإسناد لا يصحُّ، فإنَّ عباد بن كثير متروك الحديث، ولم يختلق الحديث، ولكنه وَهَم في رفعه... اهـ وينظر علل الدارقطني ٨/ ٣٢١-٣٢٢.

(٢) هو الحكيم الترمذي كما صرَّح به في الدر المنثور ٣/ ٦٣. وعنه نقل المصنف.

(٣) نوادر الأصول للحكيم الترمذي ١/ ٢٠٩، وتفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٤٣٠ (٨١٥٧)، والمعجم الصغير للطبراني (٥٦٠)، وحلية الأولياء ٤/ ١٣٨، وشعب الإيمان للبيهقي (٧٢٣٩). قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٨٨: وفيه بقية ومجالد بن سعيد، وكلاهما ضعيف. اهـ. وقال ابن كثير في تفسيره ٣/ ٣٧٧: وهو غريبٌ أيضاً ولا يصحُّ رفعه.

﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ﴾ استئنافٌ مبيِّن لمقاديرِ أجزيةِ العاملين،. وقد صُدِّرَ ببيان أجزية المحسنين المدلولِ عليهم بذكرِ أضدادهم، أي: من جاء من المؤمنين بالخصلةِ الواحدة من خِصال الطاعة أيَّ خَصْلةٍ كانت.

وقيل: التوحيدُ. ونُسِبَ إلى الحسن، وليس بالحسن.

﴿فَلَهُۥ عَشۡرُ﴾ حسناتٍ ﴿أَمۡثَالِهَاۖ﴾ فضلاً من الله تعالى.

وقرأ يعقوب: «عشرٌ» بالتنوين «أمثالُها» بالرفع على الوصف[1].

وهذا أقلُّ ما وعد من الأضعاف، وقد جاء الوعدُ بسبعين، وسبعِ مئةٍ، وبغيرِ حساب، ولذلك قيل: المرادُ بالعَشْر الكثرةُ لا الحصر في العدد الخاص. وأخرج ابن أبي حاتم[2] عن أبي هريرة، وأبو الشيخ عن ابن عباس[3]، وعبدُ بن حميد وغيرُه[4] عن ابن عمر أنَّ الآية نزلتْ في الأعراب خاصَّةً، وأمَّا المهاجرون، فالحسنةُ مضاعفةٌ لهم بسبعِ مئةِ ضعفٍ. والظاهرُ العموم.

وتجريدُ «عشر» من التاء لكونِ المعدود مؤنَّثاً كما أشرنا إليه، لكنَّه حُذفِ وأُقيمت صفتُه مقامَه، وقيل: إنَّه المذكور، إلَّا أنَّه اكتسبَ التأنيثَ من المضاف إليه.

﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ﴾ كائناً من كان من العالمين ﴿فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا﴾ بحكم الوعدِ، واحدةً بواحدة. وإيجابُ كفرِ ساعةٍ عقابَ الأبد؛ لأنَّ الكافرَ على عزمِ أنَّه لو عاشَ أبداً لبقيَ على ذلك الاعتقادِ أبداً.

﴿وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ١٦٠﴾ بنقصِ الثواب وزيادة العقاب، فإنَّ ذلك منه تعالى لا يعدُّ ظلماً؛ إذ له سبحانه أنْ يعذِّبَ المطيعَ، ويثيبَ العاصي.

وقيل: المعنى: لا يُنقَصون في الحسنات من عشر أمثالها، وفي السيئة من مثلِها في مقام الجزاء.

---

(١) النشر ٢/ ٢٦٦.

(٢) في تفسيره ٥/ ١٤٣٢ (٨١٦٩).

(٣) كما في الدر المنثور ٣/ ٦٤.

(٤) أورده السيوطي في الدر المنثور ٣/ ٦٤، وعزاه إلى عبد بن حميد وابن جرير [٧/ ٣٦ و١٠/ ٤٣] وابن المنذر وابن أبي حاتم [٥/ ١٤٣٢] وابن مردويه.

ومن المعتزلة من استدلَّ بهذه الآية على إثبات الحُسْن والقبح العقليين، واختلفَ في تقريره، فقيل: إنَّهم لما رأوا أنَّ أحدَ أدلَّة الأشاعرة على النفي أنَّ العبدَ غيرُ مستبِدٍّ في إيجادِ فِعله ـ كما بُيِّنَ في محلِّه ـ فلا يَحكمُ العقل بالاستقلال على ترتُّبِ الثواب والعقاب عليه. قالوا: إنَّ قولَه سبحانه: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ﴾ إلخ صريحٌ في أنَّ العبدَ مستبدٌّ مختارٌ في فعله الحسن والقبيح، وإذا ثبتَ ذلك ثبتَ[1] الحسنُ والقبحُ العقليان.

وأجيبَ عنه بأنَّ الآيةَ لا تدلُّ على استبدادِ العبد، غايةُ ما فيها أنَّها تدلُّ على المباشرة، وهم لا ينكرونَها.

وقيل: إنَّ الآية دلَّت على أنَّ لله تعالى فعلاً حسناً، ولو كان حُسنُ الأفعال لكونها مأمورةً أو مأذوناً فيها، لما كان فعلُ الله تعالى حسناً، إذ هو غيرُ مأمور ولا مأذون، وأيضاً لو توقَّفَ معرفةُ الحسن والقبح على ورودِ الشرع، لما كانت أفعالُه تعالى حسنةً قبل الورودِ، وهو خروجٌ عن الدين.

وأجيب؛ أمَّا عن الأول: فبأنَّا لا ندَّعي أنَّه لا حَسن إلَّا ما أمرَ به، أو أذنَ في فعله، حتى يقال: يلزمُ أنْ تكونَ أفعالُ الله تعالى غيرَ حسنة، إذ يستحيلُ أنْ يكون مأموراً بها، أو مأذوناً فيها، بل ما أمر الشارعُ بفعله أو أذنَ فيه فهو حسنٌ، ولا ينعكسُ كنفسه، بل قد يكونُ الفعلُ حسناً باعتبار موافقةِ الغرض، أو باعتبارِ أنَّه مأمورٌ بالثناء على فاعله، وبهذا الاعتبارِ كان فعلُ الله تعالى حسناً، سواءٌ وافقَ الغرض أو خالف.

وأمَّا عن الثاني: فبأنَّ الحُسْنَ والقبح وإنْ فُسِّرَا بورودِ الشرع بالمنع والإطلاق، لكن لا نسلِّم أنَّه لا حُسنَ ولا قُبحَ إلَّا بالشرع حتى يلزمنا ذلك، بل الحسنُ والقبح أعمُّ مما ذُكر كما عُرف في موضعه، ولا يلزمُ من تحقُّق معنى الحُسن والقبح بغير ورود الشرع بالمنع والإطلاق أنْ يكون ذاتياً للأفعال. ولا يخفى على المطَّلِع أنَّ قولَهم: لو كان حُسنُ الأفعال.. إلخ. وقولهم: لو توقف معرفةُ الحسن والقبح.. إلخ، شبهتان مستقلَّتان من شبهِ عشر إلزاميَّةٍ ذكرَها الآمديُّ في «أبكار

---

(١) في (م): يثبت.

الأفكار»[١]، وأنَّ كلًّا من التقريرين السابقين لا يخلو بعدُ عن نظرٍ، فتدبر.

﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ﴾ أمرٌ له ﷺ بأن يبيِّن ما هو عليه من الدين الحقِّ الذي يَدَّعي المُفَرِّقون أنَّهم عليه، وقد فارقوه بالكليَّة. وتصديرُ الجملة بحرفِ التحقيق لإظهارِ كمال العناية بمضمونها، والتعرُّضُ لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لِمَا مرَّ غيرَ مرة[٢]. أي: قل يا محمد لهؤلاء المفرِّقين أو للناس كافَّةً: أرشدني ربي بالوحي، وبما نصبَ في الآفاقِ والأنفس من الآيات ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ موصلٍ إلى الحق.

وقوله سبحانه: ﴿دِينًا﴾ بدلٌ من محلِّ «إلى صراط»، إذ المعنى: فهداني صراطاً، نظيرُ قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢] أو مفعولُ فعلٍ مضمرٍ دلَّ عليه المذكور، أي: هداني، أو: أعطاني، أو: عَرَّفني ديناً. وجُوِّز أنْ يكون مفعولاً ثانياً للمذكور[٣].

وقولُه سبحانه: ﴿قِيَمًا﴾ مصدرٌ كالصغرِ والكبر نُعِتَ به مبالغةً. وجوِّزَ أنْ يكون التقديرُ: ذا قيم، والقياس: قِوَماً، كعِوَض وحِوَل، فأُعِلَّ تبعاً لإعلال فعلِه ـ أعني: قام ـ كالقيام.

وقرأ كثير: «قيِّماً»[٤]، وهو فَيْعِل من قام أيضاً، كسيِّد من ساد، وهو ـ على ما قيل ـ أبلغُ من المستقيم باعتبارِ الهيئة، والمستقيمُ أبلغ منه باعتبار مجموعِ المادَّة والهيئة. وقيل: أبلغيَّةُ المستقيم؛ لأنَّ السين فيه[٥] للطلب، فيفيدُ طلبَ القيام واقتضاءَه. ولا فرق بين القيِّم والمستقيم في أصل المعنى عند الكثير، وفسَّروا القيِّم بالثابتِ المُقَوِّم لأمرِ المعاش والمعاد، وجعلوا المستقيمَ من استقام الأمر، بمعنى ثبتَ، وإلَّا لا يتأتَّى ما ذُكر.

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي ٢/ ١٣٤-١٣٥ و١٤٠-١٤١.

(٢) أي: لمزيد تشريفه عليه الصلاة والسلام.

(٣) أي: «هداني»، قال السمين الحلبي في الدر المصون ٥/ ٢٣٨: وهو غلط؛ لأن المفعول الثاني هنا هو المجرور بإلى، فاكتفي به.

(٤) هي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ويعقوب. التيسير ص١٠٨، والنشر ٢/ ٢٦٧.

(٥) ليست في (م).

وقيل: المستقيمُ: مقابلُ المعوَجِّ، والقيِّمُ: الثابتُ الذي لا ينسخ.

﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ نصب بتقدير: «أعني»، أو عطفُ بيانٍ لـ «ديناً» بناءً على جوازِ تخالُف البيان والمبيَّن تعريفاً وتنكيراً.

﴿حَنِيفًا﴾ أي: مائلاً عن الأديان الباطلة، أو مُخلِصاً لله تعالى في العبادة. وهو حالٌ من «إبراهيم»، وقد أطبقوا على جوازِ مجيء الحالِ من المضاف إليه إذا كان المضافُ جزءاً منه، أو بمنزلةِ الجزء، حيث يصحُّ قيامُه مقامَه، والعاملُ في هذه الحال هو العامل في المضاف، وقيل: معنى الإضافة؛ لما فيه من معنى الفعلِ المشعرِ به حرفُ الجرِّ، وقد تقوّى هذا المعنى هنا بما بين المتضايفين من الجزئيَّةِ أو شِبْهِها.

وجُوِّزَ أنْ يكون مفعولاً لفعلٍ مقدَّرٍ، أي: أعني حنيفاً.

﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ اعتراضٌ مقرِّرٌ لنزاهته عليه الصلاة والسلام عمَّا عليه المبطلون. وقيل: عطف على ما تقدَّم.

وفيه ردٌّ على الذين يدَّعون أنَّهم على ملَّته عليه السلام من أهلِ مكَّة القائلين: الملائكةُ بناتُ الله، واليهود القائلين: عزير ابنُ الله، والنصارى القائلين: عيسى ابن الله.

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى﴾ أي: جنسها؛ لتشملَ المفروضةَ وغيرها. وأعيدَ الأمر لمزيدِ الاعتناء، وقيل: لأنَّ المأمورَ به متعلِّقٌ بفروع الشرائع، وما سبقَ بأصولها.

﴿وَنُسُكِى﴾ أي: عبادتي كلها، كما قال الزجَّاجُ[1] والجبائيُّ، وهو من عطف العامِّ على الخاص.

وعن سعيد بن جبير ومجاهد والسُّدِّيّ: أنَّ المرادَ به الذبيحةُ للحجِّ والعمرة. وعن قتادة: الأضحية. وجمعَ بينه وبين الصلاة، كما في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢] على المشهور.

وقيل: المراد به الحجُّ، أي: إنَّ صلاتي وحجِّي.

---

(١) في معاني القرآن له ٢/ ٣١١.

﴿وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي﴾ أي: ما يقارنُ حياتي وموتي من الإيمان والعمل الصالح. وقيل: يحتملُ أنْ يكون المرادُ بالمحيا والمماتِ ظاهرَهما. والأوّلُ هو المناسبُ لقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ إذ المرادُ به الخلوص بحسب الظاهر، وقيل: المرادُ به نظراً لهذا الاحتمال أنَّ ذلك له تعالى ملكاً وقدرةً.

﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ أي: في عبادتي، أو فيها وفي الإحياءِ والإماتة. وقرأ نافع: «محيايْ» بإسكان الياء إجراءً للوصلِ مجرى الوقف[1]، وفي روايةٍ أنَّه كسرَ الياء[2]، وعلى الرواية الأولى إنما جازَ التقاءُ الساكنين لنيَّةِ الوقف، وفيه يجوزُ ذلك، فطعنُ بعضِهم في ذلك بأنَّ فيه الجمعَ بين الساكنين، وهو لا يجوزُ، ليس في محلِّه، وقد رَوى هذه القراءةَ عن نافعٍ جماعةٌ، وما قيل: إنَّه رجعَ عنها، وأنَّه لا يحلُّ لأحدٍ نقلُها عنه[3]. ليسَ بشيء.

﴿وَبِذَلِكَ﴾ أي: القول أو الإخلاص ﴿أُمِرْتُ﴾ لا بشيء غيره ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ أي: المنقادين إلى امتثالِ ما أمر الله تعالى به، وقيل: المستسلمين لقضاءِ الله تعالى وقدرِه. والمراد مسلمي أُمَّته كما قيل، وهذا شأنُ كلِّ نبيٍّ بالنسبة إلى أمَّته، وقيل: هذا إشارةٌ إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «أوَّلُ ما خلق الله تعالى نوري»[4].

﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا﴾ إنكارٌ لبُغيتِهِ[5] غيرَه تعالى ربّاً لا لبغية الربِّ، ولهذا قدّم المفعول، وليس التقديمُ للاختصاص، إذ المقصودُ: أغيرَ الله أطلبُ ربّاً وأجعلُه شريكاً له، وعلى تقدير الاختصاص لا يكون إشراكاً للغير بل توحيد. وقال بعضُ المحققين: لا يبعدُ أنْ يقال: التقديمُ للاختصاص، وذُكر في ردِّ دعوته إلى الغير ردُّ الاختصاص تنبيهاً على أنَّ إشراكَ الغير بغيةُ غير الله تعالى، إذ لا بغيةَ له سبحانه إلَّا بتوحيده عزَّ وجلَّ. وما في النظم الكريم أبلغُ من: أغيرَ الله أعبدُ، ونحوِه، كما لا يخفى.

---

(١) قرأ بها قالون وورش بخلفٍ عنه، وهي قراءة أبي جعفر من العشرة. التيسير ص١٠٨-١٠٩، والنشر ٢/ ٢٦٧.
(٢) البحر ٤/ ٢٦٢.
(٣) هو قول أبي شامة كما في حاشية الخفاجي ٤/ ١٤٤.
(٤) سلف ١/ ٢١٢.
(٥) في (م): لبغية.

﴿وَهُوَ﴾ سبحانه ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍۚ﴾ جملةٌ حاليَّةٌ مؤكِّدةٌ للإنكار، أي: والحال أنَّ كلَّ ما سواه مربوبٌ، فكيف يُتصوَّر أنْ يكون شريكاً له؟!

﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ﴾ يروى أنَّهم كانوا يقولون للمسلمين: اتَّبعوا سبيلَنا ولنحملْ خطاياكم، فَرُدَّ عليهم بما ذُكر، أي: إنَّ ما كَسبَتْهُ كلُّ نفسٍ من الخطايا محمولٌ عليها لا على غيرها حتى يصحَّ قولكم، وعلى هذا يكون قولُه سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ﴾ أي: نفسٌ آثمة ﴿وِزْرَ أُخْرَىٰۚ﴾ تأكيداً لما قبله.

وقيل: إنَّ قولهم ذلك يحتملُ معنيين؛ الأول: اتَّبِعوا سبيلنا وليكتبْ علينا ما عملتُم من الخطايا لا عليكم. والثاني: اتَّبعوا، لنحمل يومَ القيامة ما كُتبَ عليكم من الخطايا. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ﴾ إلخ ردٌّ له بالمعنى الأول، وقولُه سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ﴾ إلخ ردٌّ له بالمعنى الثاني.

وقيل: إنَّ جوابَ قولهم هو الثاني، وإنَّ الأوَّل من جملة الجوابِ عن دعواهم إلى عبادةِ آلهتهم، يعني: لو أجبتكم إلى ما دعوتموني إليه، لم أكن معذوراً بأنَّكم سبقتموني إليه وقد فعلتُه متابعةً لكم ومطاوعةً، فلا يفيدني[1] ذلك شيئاً، ولا ينجيني من الله تعالى، لأنَّ كسبَ كلِّ أحدٍ وعملَه عائدٌ عليه. ورجَّحه بعضُهم على الأوَّل بأنَّ التأسيسَ خيرٌ من التأكيد.

﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ﴾ تلوينٌ للخطاب وتوجيهٌ له إلى الكلِّ؛ لتأكيد الوعد وتشديد الوعيد، أي: إلى مالكِ أمرِكم رجوعُكم يومَ القيامة ﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ ببيانِ الرُّشدِ من الغيِّ، وتمييز الحيِّ من الليِّ[2].

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ أي: يخلفُ بعضُكم بعضاً، كلَّما مضى قرنٌ جاءَ قرنٌ، حتى تقوم الساعة، ولا يكونُ ذلك إلَّا من عالمٍ مُدبِّرٍ، وإلى هذا ذهب الحسن. أو: جعلَكُم خلفاءَ الله تعالى في أرضِه تتصرَّفون فيها كما قيل. والخطابُ عليهما عامٌّ.

---

(١) في الأصل: يفيد في.

(٢) أي: الحق من الباطل. وهو يضرب مثلاً في الاستجهال ونفي العلم. يقال: ما يعرف فلانٌ الحيَّ من اللي. ينظر: الأمثال لأبي عبيد ص٣٩٢، ومجمع الأمثال للميداني ٢/ ٢٨٦، والقاموس (حيا).

وقيل: الخطابُ لهذه الأمَّة، ورُوي ذلك عن السُّدِّيّ، أي: جعلكم خلفاءَ الأمم السالفة.

﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾ في الفضل والغنى، كما روي عن مقاتل ﴿دَرَجَٰتٍ﴾ كثيرةٍ متفاوتة ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ أي: ليعاملَكم معاملةَ من يبتليكم؛ لينظر ماذا تعملون ممَّا يرضيه ومما لا يرضيه.

﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ تجريد الخطابِ لرسول الله ﷺ مع إضافة اسم الربِّ إليه عليه الصلاة والسلام؛ لإبرازِ مزيد اللطف به ﷺ. ﴿سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ﴾ أي: عقابُه ـ سبحانه ـ الأخرويُّ سريعُ الإتيان لمن لم يراعِ حقوقَ ما آتاه؛ لأنَّ كلَّ آتٍ قريبٌ، أو سريعُ التمام عند إرادته؛ لتعاليه سبحانَه عن استعمال المبادي والآلات.

وجُوِّزَ أنْ يُرادَ بالعقاب عقابُ الدنيا، كالذي يَعْقُبُ التقصيرَ: من البعد عن الفطرة، وقساوةِ القلب، وغِشاوة الأبصار، وصمِّ الأسماع، ونحو ذلك.

﴿وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴿١٦٥﴾﴾ لمن راعى حقوقَ ما آتاه الله تعالى كما ينبغي.

وفي جعل خبر هذه الجملة هذين الوصفين الواردين على بناءِ المبالغة، مع التأكيد باللام، مع جعلِ خبر الأُولَى صفةً جاريةً على غير من هي له = ما لا يخفى من التنبيه على أنَّه سبحانه غفورٌ رحيمٌ بالذات، لا تتوقَّفُ مغفرتُه ورحمتُه على شيء، كما يشيرُ إليه قوله سبحانه في الحديث القدسيِّ: «سبقتْ رحمتي غضبي»[1]، مبالغٌ في ذلك، فاعلٌ للعقوبة بالعَرَض، وبعد صدورِ ذنبٍ من العبد يستحقُّ به ذلك.

وما ألطفَ افتتاحَ هذه السورة بالحمدِ، وختمَها بالمغفرة والرحمة، نسألُ الله تعالى أنْ يجعلَ لنا الحظَّ الأوفرَ منهما، إنَّه وليُّ الإنعام، وله الحمدُ في كلِّ ابتداءٍ وختام.

❁ ❁ ❁

(١) قطعة من حديث أخرجه البخاري (٧٤٢٢)، ومسلم (٢٧٥١) عن أبي هريرة ﵁.

ومن باب الإشارة في الآيات: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ بالله تعالى، وأثبتوا وجوداً غيرَ وجوده: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ به سبحانه شيئاً ﴿وَلَآ﴾ أشركَ ﴿ءَابَآؤُنَا﴾ من قبلنا ﴿وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ قالوا ذلك تكذيباً للرسل عليهم السلام ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ وقالوا مثلَ قولهم ﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا﴾ الذي حلَّ بهم لتكذيبهم، وهو الحجاب ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ بالبيان ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ لأنكم محجوبون في مقام النفس.

﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ أي: إن كان الأمرُ كما قلتم، فليس لكم حجَّةٌ بل لله تعالى الحجَّةُ عليكم؛ لأنَّه تعالى لا يشاء إلَّا ما يعلمه في الأزل، ولا يعلم الشيءَ إلَّا على ما هو عليه في نفسه، فلو لم تكونوا في أنفسكم مشركين سيئي الاستعداد، لما شاءَ الله تعالى ذلك منكم ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ لكنَّه لم يشأ إذ ليس في استعدادِكم الأزليِّ ذلك.

وتحتملُ الآية وجوهاً أخر لعلها غيرُ خفيَّةٍ.

﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ فإنَّ إثبات موجودٍ غير الله تعالى ظلمٌ عظيم ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ﴾ أي[1]: الروح والقلب، أَحْسِنوا ﴿إِحْسَٰنًا﴾ برعايةِ حقوقهما ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟﴾ أي: تهلكوا ﴿أَوْلَٰدَكُم﴾ قواكم باستعمالها في غير ما هي له ﴿مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ أي: من أجل فقركم من الفيض الأقدس ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ بأنْ نفيضَ عليكم وعليهم ما تتغذَّون به من المعارف بمقدار إذا توجهتم إلينا.

﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ الأعمالَ الشنيعة ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ كأفعال الجوارح ﴿وَمَا بَطَنَ﴾ كأفعال القلب ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ تعالى قتلَها ﴿إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ أي: إلَّا بسببه بأنْ تزيدوا[2] توجهها إليه، أو إلَّا قتلاً متلبِّساً به، وهو قتلُها إذا مالت إلى السِّوى.

﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾ أي: ما أُعِدَّ ليتيم القلب المنقطع عن علائق الدنيا

---

(١) قوله: أي. ليس في الأصل.

(٢) في (م): تريدوا.

والآخرة من المعارفِ التي هي وراءَ طور العقل ﴿إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ وهي التصديقُ بذلك إجمالاً، وعدمُ إنكاره ﴿حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ فيقوى على قَبول أنواع التَّجلِّيات، وحينئذٍ يصحُّ لكم أنْ تقربوا ما أعدَّ الله تعالى له من هاتيكَ المعارفِ؛ لقوَّةِ قلوبكم وتقدُّسِ أرواحكم.

ومن الناس من جعل اليتيمَ إشارةً إلى حضرة [صاحب](١) الرسالة عليه الصلاة والسلام، وهو كما ترى.

﴿وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ﴾ أي: كيل الشرع بمراعاةِ الحقوق الظاهرة. ﴿وَٱلۡمِيزَانَ﴾ أي: ميزانَ الحقيقة بمراعاة الحقوق الباطنة ﴿بِٱلۡقِسۡطِ﴾ بالعدل ﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ﴾ أي: لا تقولوا إلَّا الحقَّ ﴿وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْ﴾ وهو التوحيد.

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا﴾ غيرَ مائلٍ إلى اليمين والشمال ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ لتَصِلُوا إلى الله تعالى، ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ﴾ التي وضعها(٢) أهلُ الاحتجاب ﴿فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ فتضلُّوا ولا تَصِلُوا إليه سبحانه.

﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ لتوفِّي أرواحِهم ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾ بالتجلِّي الصوريِّ يومَ القيامة، كما صحَّ في ذلك الحديثُ(٣) ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ وهو الكشفُ عن ساقٍ ﴿يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ وهو الكشفُ المذكور ﴿لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا﴾ حينئذٍ؛ لانقطاعِ التكليف.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ﴾ أي: جعلوا دينهم أهواء متفرِّقةً، كالذين غلبَتْ عليهم صفاتُ النفس ﴿وَكَانُواْ شِيَعٗا﴾ فرقاً مختلفةً بحسب غَلبةِ تلك الأهواء ﴿لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍ﴾ إذ هم أهلُ التفرقةِ والاحتجاب بالكثرةِ، فلا تجتمعُ هممُهم، ولا تتَّحدُ مقاصدُهم ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ﴾ في جزاء تفرُّقهم ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُهُم﴾ عندَ ظهور هيئاتِ أهوائهم المختلفة المتفرِّقة ﴿بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ من السيِّئات واتِّباع الهوى.

﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا﴾ وذلك لأنَّ

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في (م): وصفها.

(٣) أخرجه البخاري (٧٤٣٧) ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

السيئةَ من مقامِ النفس، وهي مرتبةُ الآحاد، والحسنةُ أوَّلُ مقامَاتها مقامُ القلب، وهي مرتبةُ العشرات، وأقلُّ مراتبِها عشرة، وقد تضاعفُ الحسنة بأكثرَ من ذلك إذا كانت من مقامِ الروح، أو مقام السر، وهذا هو السرُّ في تفاوت جزاء الحسنات التي تشير إليه النصوص.

﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ وهو طريقُ التوحيد الذاتيّ ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ ثابتاً، لا تنسخُه الملل والنحل ﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ التي أعرض بها عن السِّوى ﴿حَنِيفًا﴾ مائلاً عن كلِّ دينٍ فيه شركٌ.

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي﴾ حضوري وشهودي بالروح ﴿وَنُسُكِي﴾ تقرُّبي بالقلب ﴿وَمَحْيَايَ﴾ بالحقِّ ﴿وَمَمَاتِي﴾ بالنفسِ ﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لا نصيبَ لأحدٍ منِّي في ذلك ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ في شيء أصلاً، إذْ لا وجودَ سواه ﴿وَبِذَٰلِكَ﴾ الإخلاصِ وعدمِ رؤية الغير ﴿أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ المنقادين للفناء فيه سبحانه.

﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا﴾ فأطلب مستحيلاً ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾[1] وما سواه باعتبارِ تفاصيل صفاته سبحانه مربوبٌ ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ إذ كسبُ النفس شركٌ في أفعاله تعالى، وكلُّ من أشركَ فوبالُه عليه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ لعدم تجاوزِ الملائكة إلى غير صاحبها.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ بأنْ جعلَكم له مظاهر[2] أسمائه ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ في تلك المظهريَّةِ؛ لأنَّها حسب الاستعداد، وهو متفاوتٌ ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ ويظهرَ علمُه بمن يقومُ برعاية ما آتاه وبمن لا يقوم ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ﴾ لمن لم يُراعِ ﴿وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ لمن يراعي ذلك.

نسألُ الله تعالى أنْ يوفِّقنا لمراضيه، ويجعلَ مستقبلَ حالنا خيراً من ماضيه، وأن يَنصرَ حضرةَ ظلِّ الله الأعظم، وخليفته في خليقته المسربل بذات شفقته على الأمم، مجدِّد نظام الدولة والدين، ومحدِّد جهات العدالة في العالمين، السلطان محمود خان العدلي ابن السلطان عبد الحميد خان، أيده الرحمن، ودمَّر أعداءه

(١) بعدها في (م): أي.
(٢) في (م): مظهر.

بسيف القهر والخذلان، بحرمة من أنزل عليه القرآن ﷺ، ونسأله سبحانه كما يسَّرَ لنا التشرُّف بآخر سورة الأنعام، أن يُيسِّر لنا التشرُّف بالإتمام، ويجري لنا ما عوَّدنا من بدائع الإنعام، بحرمة النبيِّ عليه من الله أفضل الصلاة وأكمل السلام، وقد جاء تاريخ إتمام هذا الجلد نثراً: أُتِمَّ ولله الحمدُ الجلد الثاني. سنة ١٢٥٥[1].

تم بعونه تعالى الجزء الثامن من تفسير روح المعاني،
ويليه الجزء التاسع، ويبدأ
بسورة الأعراف

(١) من قوله: وأن ينصر. إلى هنا ليست في (م). وأشار ناشره إلى أنها كانت موجودة في الأصل فحذفها.
وجاء بعدها في الأصل: «يقول كاتبه الفقير إلى ربِّ العالمين، السيد محمد أمين خطيب الحضرة القادرية: لمَّا وصلت إلى هذا الموضع من التحرير ألقيت القلم، وقلت مؤرِّخاً نثراً أيضاً: كمل الجلد الثاني من روح المعاني [وهو بحساب الجُمَّل: ١٢٥٥هـ]. وصلى الله تعالى وسلم على محمد سيد العرب والعجم».
وجاء على الهامش عند قوله: ألقيت القلم: «فيه زيادة واحد أشار إليها بإلقاء القلم فافهم. اهـ».
وجاء أيضاً على الهامش: بلغ مقابلة وتصحيحاً على نسخة مؤلِّفه سلَّمه الله، وكان ذلك سنة ١٢٥٥هـ، غرَّة ربيع الثاني.

فهرس الموضوعات